

**Enrique Rodrigues-Moura,
Doris Wieser (org.)**

Identidades em Movimento

**Construções identitárias na África de língua portuguesa
e seus reflexos no Brasil e em Portugal**

BIBLIOTECA LUSO-BRASILEIRA

Publicações do Instituto Ibero-Americano
Património Cultural Prussiano

Veröffentlichung des Ibero-Amerikanischen Instituts
Preußischer Kulturbesitz

Vol. 28

BIBLIOTECA LUSO-BRASILEIRA

Enrique Rodrigues-Moura
Doris Wieser
(org.)

Identidades em Movimento

Construções identitárias na África de língua portuguesa
e seus reflexos no Brasil e em Portugal



Frankfurt am Main 2015
ISBN 978-3-939455-12-7
ISSN 1432-4393

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© TFM - Verlag Teo Ferrer de Mesquita

Inh. Petra Noack

Große Seestraße 47-51
D-60486 Frankfurt/Man

info@tfmonline.de
www.tfmonline.de

Alle Rechte vorbehalten.

A publicação foi produzida com o apoio da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). O seu conteúdo é da exclusiva responsabilidade dos autores e não pode, de forma alguma, ser tomado como a expressão das posições da CPLP.



Revisão: Olívia Barros de Freitas

Fotografias da capa: Doris Wieser, 2014 (Estátua de Camões na Ilha de Moçambique, Capulanas em Pemba)

Arte da Capa: Eduardo Monteiro

Composição e redação/Redaktion und Satz: Ibero-Amerikanisches Institut PK
Impressão/Druck: Druckservice Uwe Grube, Hirzenhain

ISBN 978-3-939455-12-7

ISSN 1432-4393

Índice

Introdução	9
VISÕES GERAIS	15
Por uma literatura sem muros. Um depoimento <i>Aida Gomes</i>	17
Repensando a Lusofonia: uma leitura a partir de África <i>Eduardo Felisberto Buanaissa</i>	45
Lusofonia em movimento: língua, culturas, nações <i>Enrique Rodrigues-Moura</i>	67
IDENTIDADES LUSO-AFRICANAS	93
Na fronteira da sombra: personagens femininas em textos de Mia Couto <i>Orquídea Ribeiro</i>	95
Visões da realidade em José Eduardo Agualusa e Mia Couto <i>Fernando Alberto Torres Moreira</i>	109
Entre pratos e panos: narrativas transnacionais do Oceano Índico em <i>Neighbours</i> de Lília Momplé e <i>O pano encantado</i> de João Paulo Borges Coelho <i>Jessica Falconi</i>	121
DIÁLOGOS AFRO-BRASILEIROS	139
Sempre em viagem: nações deslizantes como formas do pensamento no romance <i>Nação crioula</i> de José Eduardo Agualusa <i>Kian-Harald Karimi</i>	141
Brasil e Cabo Verde: afinidades identitárias <i>Maria do Carmo Cardoso Mendes</i>	173
Uma África de <i>africanidade</i> variável: afluências e divergências a respeito do imaginário cultural africano e afro-brasileiro na ficção de Alberto Mussa <i>Alva Martínez Teixeira</i>	189

DIÁLOGOS AFRO-PORTUGUESES	207
De ombro na ombreira. Política e formação poética em Portugal e Moçambique: Alexandre O'Neill e Rui Knopfli	209
<i>Mauricio Salles Vasconcelos</i>	
<i>Raízes do ódio</i> de Guilherme de Melo: uma "nova África"?	225
<i>Tobias Brandenberger</i>	
A palavra dos "retornados" nas entrelinhas da descolonização: <i>O retorno</i> , de Dulce Maria Cardoso, e <i>Os retornados – Um amor nunca se esquece</i> de Júlio Magalhães	239
<i>Isabel Azevedo</i>	
(Des)identidades retornadas: da nostalgia à crítica do colonialismo suavezinho dos portugueses	253
<i>Luciana Moreira Silva</i>	
ENTREVISTA	271
"Os anjos de Deus são brancos até hoje". Entrevista a Paulina Chiziane	273
<i>Doris Wieser</i>	
AUTORAS E AUTORES	295

Agradecimentos

Agradecemos a Olívia Barros de Freitas a competente revisão dos ensaios. A Peter Birle, diretor científico do Instituto Ibero-Americano de Berlim, agradecemos a inclusão do nosso volume na série Biblioteca Luso-Brasileira, assim como pela orientação prestada. Um agradecimento especial ao Secretariado Executivo da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) pelo generoso apoio financeiro proporcionado, que tornou possível esta publicação. Por último, mas não menos importante, agradecemos aos autores e autoras dos ensaios pela participação neste projeto, e à escritora Paulina Chiziane pela entrevista concedida.

Os organizadores

Introdução

Desde a época colonial até ao presente, passando pelos tempos das Guerras de Libertação e da formação de Estados nacionais independentes, a produção literária em português na África, assim como a produção de outras formas artísticas, nunca deixou de crescer de forma constante. É de salientar, ainda, que as culturas africanas de língua portuguesa mantêm um permanente diálogo com Portugal – e com a língua portuguesa – e que os seus atores, voluntária ou involuntariamente, estão marcados pelas mudanças geográficas de lugar. Nesse contexto, no decorrer do século xx e no âmbito dos variados movimentos migratórios entre a colónia e a metrópole, surge a pergunta: onde termina a literatura portuguesa colonial “sobre” a África e a partir de quando é que se pode falar de uma literatura ou cultura angolana, moçambicana, cabo-verdiana, etc.? Segundo Antonio Candido (1959), para que se possa falar de uma literatura nacional, é condição inalienável a existência prévia de um sistema literário. Assim, entende-se que este se constitui pelo agir de um grupo de autores mais ou menos conscientes do seu papel, pela existência de um público leitor, que se organiza em diferentes grupos de acordo com os seus interesses, e pela configuração de um mecanismo de divulgação (também na forma de uma tradição literária com a qual dialogar). Somente num sistema literário assim definido é possível conformar uma tradição que ponha em relação os elementos individuais entre si e que estabeleça, ao mesmo tempo, um sistema de comunicação que propicie uma consciência de pertença cultural partilhada (na linha das *Imagined Communities* de Anderson 1983).

A construção de uma identidade cultural e literária nos países africanos de língua portuguesa surgiu numa época em que, em outras regiões do mundo, o conceito de “nação” e o projeto fundacional a ele associado pareciam haver perdido o poder de mobilização. Some-se a isso que a heterogeneidade dos países africanos, devida, também, aos movimentos migratórios provocados pelas respetivas guerras civis, fez com que a construção de uma memória coletiva unificadora (Jan Assmann 1992, Aleida Assmann 1999) adquirisse algumas particularidades específicas. Patrick Chabal (1994) diferencia, no eixo do tempo, quatro fases de desenvolvimento das literaturas africanas em geral: Assimilação (época colonial), Resistência (durante as Guerras de Libertação), Afirmação (após o período das independências) e Consolidação (o tempo presente), as quais servem de guia para o estudo dos diferentes processos de construção de uma cultura nacional. Nesse

contexto, surgem as seguintes perguntas: pode-se falar, realmente, de uma cultura nacional em Angola, Cabo Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe e na Guiné-Bissau? Como se orquestram e constroem essas identidades culturais no âmbito da literatura? Já se desenvolveu, entretanto, uma identidade cultural nos países africanos de língua portuguesa, que possa ser considerada nacional, ou esta dilui-se nas várias identidades regionais heterogêneas e mesmo nas que surgem da migração e do exílio?

O volume que aqui se apresenta pretende contribuir com alguns elementos para o debate destas questões, necessariamente sempre inconclusas, ao discutir uma série de obras literárias das fases históricas de Resistência, Afirmação e/ou Consolidação. O volume está estruturado em quatro eixos temáticos e inclui ainda uma entrevista.

A primeira secção temática oferece algumas “**Visões gerais**” sobre as questões acima abordadas. **Aida Gomes** lança um depoimento pessoal, no qual faz um mapeamento das literaturas africanas de língua portuguesa, discutindo-as, por um lado, dentro do contexto africano, e, por outro, no âmbito da Lusofonia. Aborda uma série de pontos importantes para este mapeamento, nomeadamente, as relações entre a política e a literatura em África, a posição semiperiférica de Portugal no sistema mundial (Wallerstein, Sousa Santos), o poder do cânone ocidental, as políticas linguísticas, a posição dos escritores “lusófonos” no mercado do livro e a participação dos escritores africanos de língua portuguesa na formação da respectiva nação e de uma identidade nacional.

Eduardo Felisberto Buanaissa reflexiona sobre a contribuição das *africanidades* numa utópica (re)formação da Lusofonia, a partir de uma pesquisa levada a cabo na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no Brasil, e de conversas com o filósofo moçambicano Severino Ngoenha. Defendendo a Lusofonia – interessa salientá-lo –, discute o papel da CPLP, a existência de valores de cultura africana na formação da brasilidade, o impacto das políticas neoliberais na África e propõe o aproveitamento do conceito de interculturalidade para uma sociedade mais justa.

Encerra-se esta secção com um ensaio de **Enrique Rodrigues-Moura** sobre o conceito de Lusofonia, tanto do ponto de vista da sua construção teórica – o absoluto predomínio da língua como fator de coesão de indivíduos e povos próximos ou distantes –, como da sua implementação histórica, liderada por Portugal. Após apresentar as contradições do próprio conceito, discutindo a polémica nacionalista que se viveu no Brasil, no âmbito académico, quando da publicação de *Formação da literatura*

brasileira, de Antonio Candido, o texto estuda o abuso epistemológico da relação entre pátria e língua, com referências a textos de José Eduardo Agualusa e Juva Batella.

A segunda secção, intitulada “**Identidades luso-africanas**”, aborda uma série de movimentos e posicionamentos identitários nos países africanos de língua portuguesa. A representação da opressão das mulheres negras na obra de Mia Couto é centro de interesse no ensaio de **Orquídea Ribeiro**. A autora parte da metáfora da “mula” (Hurstun 1992), que alude à condição de constante subjugação da mulher negra e analisa a representação das mulheres nos contos “Rosalinda, a nenhuma” (do livro *Cada homem é uma raça*, 1990), “O Cesto” e “As três Irmãs” (do livro *O fio das missangas* 2004), bem como nos romances *A confissão da leoa* (2012) e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2002), chegando à conclusão de que nestas obras “as mulheres são desvalorizadas, anuladas, submetidas ao sofrimento em silêncio, refletindo a sociedade moçambicana”.

A confissão da leoa, de Mia Couto, é também objeto de estudo no ensaio de **Fernando Alberto Torres Moreira**, ao lado de *Teoria geral do esquecimento*, do escritor angolano José Eduardo Agualusa. Contudo, o foco de interesse são agora as visões das realidades identitárias de Moçambique e Angola pós-independência e pós-guerras civis. Fernando Moreira questiona como os dois escritores contribuem, cada um à sua maneira, para a construção das duas nações e das suas identidades, perseguindo objetivos semelhantes, “contribuindo, com a sua reflexão e intervenção cívica, para o reequacionamento dos fundamentos da imagem que os europeus criaram e afirmando a pluralidade necessária de vozes para contar África”.

Jessica Falconi analisa a identidade a partir de um outro prisma, ao analisar as representações do Oceano Índico em duas obras literárias de autores moçambicanos: a novela *Neighbours* (1995), de Lília Momplé, e o conto “O pano encantado”, de João Paulo Borges Coelho (incluído em *Índicos indícios – Setentrião*, 2005). O Oceano Índico, concebido como um espaço inter-regional e uma zona de contato que se caracteriza pela heterogeneidade e hibridez, é ponto de partida para uma reflexão em torno de umas relações culturais e identitárias ainda pouco exploradas, as existentes entre Moçambique e as diversas margens do Oceano Índico.

Na terceira secção temática, “**Diálogos afro-brasileiros**”, reunimos ensaios que tratam de processos identitários que atravessam o Atlântico, da África ao Brasil. Partindo do romance *Nação crioula*, do angolano José Eduardo Agualusa, **Kian-Harald Karimi** desenvolve uma reflexão em tor-

no do título da obra. *Nação crioula*, nome de um barco escravagista, que não só metaforiza a transferência de significados da Europa para o outro lado do Atlântico, seja Angola ou o Brasil, mas também permite discutir a relação entre o conceito de nação e o de criouliidade, entendido como uma postura mental e não como um conceito rácico-étnico. Outro foco de interesse constitui o género do romance epistolar e a sua criouliização através da viagem do autor das cartas (Fradique Mendes, personagem inventado por Eça de Queirós e reficcionado por Agualusa) por várias das periferias do império luso (de Angola ao Brasil).

Maria do Carmo Cardoso Mendes apresenta outro diálogo afro-brasileiro ao analisar a construção da identidade literária cabo-verdiana sob influência da literatura brasileira. Objeto de estudo é, por um lado, a revista *Claridade* (1936), que promoveu o conceito da cabo-verdianidade e se apropriou do mito de Pasárgada do poeta brasileiro Manuel Bandeira. A autora ressalta, ainda, a influência do regionalismo brasileiro (nordestino) nos romances *Chiquinho* (1947), de Baltasar Lopes da Silva, e *Os flagelados do vento leste* (1960), de Manuel Lopes, chegando à conclusão de que “o modelo cultural e literário do Brasil representou uma alternativa a uma influência – a colonizadora – na qual os escritores que construíram os alicerces da literatura cabo-verdiana não se viram projetados”.

Com **Alva Martínez Teixeira** cruzamos o Atlântico. Invertendo o nosso olhar, entramos em questões identitárias relacionadas com a literatura brasileira, na qual o passado africano continua a ser um tema de escassa presença. Alva Martínez Teixeira estuda um dos poucos autores que introduz “um olhar singular e renovador a respeito do imaginário africano e os seus processos históricos de hibridação cultural no Brasil”. Alberto Mussa, neto de imigrantes libaneses e palestinos ortodoxos, incorpora no seu imaginário não só a África negra, mas também a África árabe, salientando a dupla herança africana que o Brasil acolheu. A este respeito, estudam-se contos do livro *Elegbara* (1997) e os romances *O trono da rainha Jinga* (1999) e *O enigma de Qaf* (2004).

Finalmente, os ensaios incluídos na quarta secção, “**Diálogos afro-portugueses**”, dedicam-se às relações identitárias no campo de tensões existentes entre as ex-colónias portuguesas na África e a outrora metrópole colonial. **Maurício Salles Vasconcelos** empreende uma incursão pela poesia em Portugal, no contexto do salazarismo, e em Moçambique, sob o ditame colonial, criando um diálogo poético entre *De ombro na ombreira* (1969), de Alexandre O’Neill, e *O país dos outros* (1959), de Rui Knopfli.

Ambos os poetas combatem a partir de posições socioculturais opostas o regime totalitário português. Para O'Neill, os "modos de ser português em seu dimensionamento territorial e comportamental" tornaram-se um tema cada vez mais importante, enquanto que, no caso da obra de Knopfli, vem a expor as contradições políticas do colonialismo em Moçambique.

Tobias Brandenberger discute o caso de Guilherme de Melo, um escritor branco nascido em Moçambique, que emigrou para Portugal após o 25 de Abril, e cuja pertença a um ou outro sistema literário é problemática. Com base numa leitura do primeiro romance deste autor, *Raízes do ódio*, obra comprometida com as injustiças da sociedade racista, reflexiona sobre as construções identitárias no Moçambique colonial. Os contextos da publicação (1965), incluindo a censura pela PIDE, e da reedição (1990), são tidos em conta na avaliação da pertença da obra e do autor, que não encaixa "nos esquemas majoritários em constelações do *nation-building*".

A literatura dos "retornados", um possível novo subgénero da literatura portuguesa, é tema dos ensaios de Isabel Azevedo e de Luciana Moreira Silva. **Isabel Azevedo** discute o termo "retornado" e sublinha a heterogeneidade das pessoas assim designadas, ao tempo que aponta a heterogeneidade das obras literárias por elas produzidas, apresentando "uma identidade algo híbrida entre ser português e ser africano". Ao analisar os romances *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso (2011), e *Os retornados – um amor nunca se esquece*, de Júlio Magalhães (2008), foca-se na rejeição dos "retornados" a respeito do discurso de identidade portuguesa e na tentativa de reparação do estigma deste grupo de pessoas, que recusam, por vezes em tom nostálgico, o fato de serem etiquetados, mecanicamente, de (ex)opressores colonialistas.

Já **Luciana Moreira Silva** parte de outras obras do mesmo subgénero: *A balada do ultramar* (2009), de Manuel Acácio, e *Caderno de memórias coloniais* (2010), de Isabela Figueiredo. A autora avalia o posicionamento de ambos os autores relativamente ao processo de retorno, analisando a representação da experiência em África, do regresso a Portugal e da (des)identificação dos "retornados" com o seu país de destino. Chega à conclusão de que o romance de Acácio apresenta uma perspetiva acrítica e saudosista, enquanto que o de Figueiredo denuncia severamente e em tom irónico o colonialismo e o papel dos colonos brancos em África.

Finalmente, a **entrevista** à escritora Paulina Chiziane, realizada por **Doris Wieser**, constitui um parêntese aos ensaios, oferecendo uma ampla reflexão sobre a construção de identidades em plural no contexto colonial

e pós-colonial moçambicano. As questões centram-se nas imagens estereotípicas de diversos grupos étnico-sociais em Moçambique, a construção da moçambicanidade, as diferenças culturais internas, a relação entre a suposta tradição africana e a denominada modernidade europeia, o profundo trauma da guerra civil e o uso da língua portuguesa na sociedade e literatura moçambicanas.

Assim, este livro oferece ensaios de um leque amplo de autores de origem e filiação institucional diversa (Alemanha, Angola, Áustria, Brasil, Itália, Moçambique, Portugal), que oferecem perspectivas diferenciadas de dentro e de fora dos contextos nacionais e identitários aqui apresentados, e que se complementam e enriquecem.

Os autores já tiveram anteriormente a oportunidade de debater estes temas ao vivo no x Congresso Alemão de Lusitanistas, celebrado em Hamburgo de 11 a 14 de setembro de 2013, no âmbito do nosso painel “Identidades em Movimento”. Este livro é o resultado de uma seleção, quer das comunicações aí apresentadas, quer de outras contribuições que nos chegaram, todas submetidas a um processo de *peer-review* que nos permitiu chegar ao conjunto de ensaios aqui publicados.

Doris Wieser e Enrique Rodrigues-Moura

Referências bibliográficas

- CANDIDO, Antonio (1981 [1959]): *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London / New York: Verso.
- ASSMANN, Aleida (2010 [1999]): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H. Beck.
- ASSMANN, Jan (2007 [1992]): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.
- CHABAL, Patrick (1994): *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega.

Visões gerais

Por uma literatura sem muros Um depoimento

Aida Gomes
Escritora

África

Para começar do princípio. De Heródoto (484-425 a.C.) diz-se ter-nos chegado a primeira referência escrita a África, quando supostamente descreveu tentativas de expedições fenícias ao redor do continente e especulou sobre as origens do misterioso rio Nilo. Duvidou-se do relato e, desde essa época o continente parece cercado pela contradição da oposição a teses historicamente defendidas e intenções idealizadas. Evoca-se, ao escrever-se de e sobre África, querendo-se ou não, a pele de uma geografia conhecida ou desconhecida; as nervuras de uma história imaginada ou vivida; as convulsões de uma política retumbante ou silenciosa, ao mesmo tempo que se sofre, se exulta e se rejuvenesce. Njami (2013) nota que se África antes da conferência de Berlim (1884/5) era por definição território obscuro – elevando-se como repositório de todos os medos, ignorância e ansiedades do ocidente –, o continente se firmou num espaço virtual a partir do momento em que as suas fronteiras foram traçadas (segundo os interesses dos poderes da altura). A véspera da sua independência negociada com poderes exógenos e, paradoxalmente, querendo-se autónoma das forquilhas políticas e mercantis exteriores, África conformou-se à cartografia colonial, sujeitando-se a um leque de centros, antes chamados metrópoles, e continua ainda, talvez por isso, a ser comunidade imaginada sem centro.

Na redefinição do seu centro, muitos no século passado pegaram em canetas, incluindo personalidades marcantes como Agostinho Neto e Léopold Senghor, e era difícil distinguir os militantes da causa africana dos poetas transformados em políticos. Foi difícil estabelecer as barreiras entre a política e a literatura em África (talvez porque é na política e na religião, diz-se, que o ser humano articula os seus credos e contenções).

Ungulani Ba Ka Khosa no seu primeiro romance *Ualalapi* (1990) reacende em poesia a derrota de Ngungunhane, Imperador das terras de Gaza, Moçambique, entre o ressoar da música que sempre acompanha batalhas heroicas e a inundação silenciosa de líquido viscoso, o sangue

de menstruação de Damboia, mulher da corte. Existe no continente uma grande predileção pela sonoridade das palavras. O vibrar de um ritmo forte faz tremer o inerte, e talvez por isso a oralidade tenha na literatura africana forte expressão. Se a memória de África é milenar, a sua história mais recente ainda tem em relevo episódios do colonialismo, descolonização e independência. Nesse espaço temporal, escritores e poetas vão procurando as palavras mais certas entre as línguas impostas e as emprestadas, encontrando nas línguas originais africanas significados mais chegados à alma, preenchendo cabazes de estórias. Um livro. Uma viagem literária ao encontro da alma, lugar onde o centro da humanidade porventura reside. Um refúgio, onde o espírito, por mais desfragmentado que esteja, se iluda e se recomponha quase que por inteiro.

A literatura africana

Desde as independências a literatura africana aponta, em traços largos, uma frequência da escrita politizada a par com conflitos de valores. Questionou-se o autóctone e o exógeno (seja o passado colonial, seja o presente neocolonial) através de temas que albergaram o coletivo nacional. Debateu-se o passado e o presente, e propôs-se a nostalgia que opõe a tradição à modernidade. No plano ideológico, expandiu-se o dilema da busca de equidade e abundância, um esforço de realização da autonomia socioeconómica e política, a qual resultaria em autossuficiência, alvitando-se o progresso e sublimando a africanidade (Mazrui 2010: 676-677). Porém, se numa primeira fase a literatura africana ainda se encobria com o manto do nacionalismo, debatendo-se em busca de um centro em si mesma; numa segunda fase foi testemunha do esgotamento de promessas adiadas sobre quimeras de prosperidade a par da equidade económica e autonomia sociopolítica.

Mas apesar de tudo não se pode ler a escrita africana como um mapa identitário onde se amplificam as dúvidas ou as ilusões do continente. Há que se declarar o espaço literário como área autónoma de exploração individual da realidade. Uma amostra, jogo fortuito e frutuoso de palavras na descoberta de novos territórios. Neste contexto, correlatar as várias problemáticas ou esperanças africanas na escrita deveria ser guiado pelo ensejo genuíno de absorver um maior número de leituras sobre o que é a experiência de estar no mundo. O prazer e valor dessa leitura deveria transcender o peso do rótulo “África”, pois o percurso individual de cada uma das nações

não cabe somente na vastidão do continente, mas na memória coletiva da humanidade. Coagindo-se, assim, o ideal da aceitação da diversidade humana, mas também a unidade que existe no uso da língua como veículo do pensar e sentir humano, a qual a literatura no geral dá expressão.

África não é especial no seu desencanto ou fascínio. Mas apesar da globalização, ou por causa da globalização, existem ainda dificuldades em aceitar a diversidade das várias entidades africanas, como se existisse um receio de que as ideias fixas sobre África, morosamente criadas pelo Ocidente sobre o que significa ser africano, se desmoronassem completamente e por tal, seria preciso salvar e fixar a identidade africana. Os africanos, onde quer que estejam, habitam margens entre culturas diversas e ao moldar a sua identidade, recapturam as influências a que foram expostos e criam novos mapas (Jabbar 2014). Não é possível nem desejável isolar as identidades africanas em invólucros reducionistas, a partir da noção de que é necessário proteger, salvar ou fixar a identidade africana. É desta forma que o escritor congolês Alain Mabanckou rejeita a norma de uma escrita identitária africana (com base no acento de injustiças passadas ou no sofrimento do presente, vaticínio de calamidades futuras), afirmando não ter interesse em agir como *“le pompier de l’Afrique”* (itálicos no original), o bombeiro de África (Rittelmeyer 2014).

O espaço literário lusófono num mundo globalizado

As palavras em português espelham três margens de oceanos, o Atlântico, o Índico e o Pacífico. Imagens de chegadas e partidas ao longo de meio milénio, resultado de um longo processo de globalização. Embora o século xx tenha acelerado uma corrente vertiginosa de mobilidade mundial de capital, produtos e cultura, trazendo o termo globalização à tona, este processo já foi iniciado no século xv, intensificando-se no século xix por um padrão de expansão e dominação pan-europeia (Inda / Rosaldo 2002: 14). No século xvi Portugal cedeu a primazia da expansão e dominação marítima e territorial à Holanda, Inglaterra e Espanha, entre outros, porém a língua portuguesa ainda perdura e é hoje a terceira língua europeia mais falada no mundo, depois do inglês e espanhol (e antes do francês e do alemão). O Brasil, Angola e Moçambique decerto que contribuem para esta estatística, mas noutros pontos do globo assinala-se o português como segunda língua: Johannesburg, Newark, New Jersey, Luxemburgo, Caracas, ou entre

inúmeras comunidades de expressão portuguesa na Índia, Malásia, Taiwan ou China, assim como Bermuda, Toronto, Los Angeles e Brisbane (Page 2002: 19). O que une a literatura africana de língua portuguesa é uma língua comum, mas não uma mesma locução, estilo, gíria, tom do acento, ou mesmo regras gramaticais, pois estes elementos germinam e crescem aonde quer que a fala ou escrita viceje.

Agualusa (2014a) nota na nova literatura angolana uma letargia e fechamento para o mundo, completamente oposta à nova vaga de escritores/as nigerianos/as, os quais ele descreve como sendo uma vaga pós-nacionalista e firmemente inserida na modernidade. Descreve-os/as como urbanos/as, cosmopolitas, de classe média ou média-alta, intensamente envolvidos/as no presente. Talvez esta seja uma primeira diferenciação a tomar nota entre a literatura africana lusófona e a anglo-saxónica e francófona. A África lusófona estará talvez ainda enclausurada nos limites impostos pelas independências tardias e a contradição do recente esboroar-se do conceito estado-nação, já que no labirinto de encruzilhadas da história, os territórios que coincidem com os países africanos de língua portuguesa foram dos primeiros a embarcar nos percursos que limaram a globalização definida como um sistema mundial interligado por vínculos culturais, socioeconómicos e políticos, e foram também os últimos a desvincularem-se formalmente da embarcação.

Desde as independências, a produção literária angolana e moçambicana demonstrou uma forte preocupação sobre o que é a nação e a quem ela pertence, uma preocupação manifesta no uso de um vocabulário local africano e uma narrativa com enfoque em enredos particulares do historial da nação. Embora este processo tenha sido comum a outros países africanos do mundo anglo-saxónico e francófono, ao espaço geocultural lusófono cola-se a caracterização determinada pelo lugar que a língua portuguesa ocupa em termos hegemónicos no mundo. Sendo a língua portuguesa veículo de diversidades culturais pelo mundo, esta trará decerto referências a uma certa origem, uma cultura imaginada, um passado contestado ou renegado. Mas sendo água de tantos mares, a língua foi habitando e diluindo-se pelos lugares e gentes por onde passou, sem que maior proeminência linguística se projete no retângulo extremo do Sudoeste europeu que lhe deu origem. Agualusa (2014b) defende que a língua portuguesa teve contribuição africana através de oitocentos anos de colonização árabe da Península Ibérica, e que ao expandir-se pelos mares foram acrescentadas palavras provenientes do bantu e das línguas indígenas do Brasil. Sendo

língua de tantos mares, a fala e a escrita em português tem pertença local e difusão global, mas em si, é parte de uma cultura de fronteira da semi-periferia mundial.

A cultura de fronteira das zonas semiperiféricas

Embora Portugal ostente ser o país que deu origem à língua portuguesa, e o Brasil o país com o maior número de falantes da língua, ambos os países são parte de uma cultura “semiperiférica” no sistema mundial. O conceito de “semiperiferia”, vinculado aos termos “centro” e “periferia”, são emprestados de Immanuel Wallerstein (1984, 2004), historiador e economista que vem articulando desde os anos setenta a teoria de sistemas mundiais. Os termos “centro-semiperiferia-periferia” são tradicionalmente aplicados em teorias nas relações internacionais, geoeconomia ou economia política. Wallerstein (1984) iniciou a sua abordagem centrando-se na história europeia. Dividindo um sistema-mundo composto por uma complexa teia de trocas económicas desiguais entre agentes em concorrência (nomeadamente os estados-nação agrupados em países do centro, da semiperiferia e periferia), Wallerstein (1984: 7) indicou que o equilíbrio era mantido por assimetrias políticas, económicas e militares entre os países do centro-semiperiferia-periferia. Hierarquizando cada economia-mundo, o espaço económico pôde (teoricamente) ser organizado sob os auspícios do conjunto núcleo orgânico do centro, equilibrado pela semiperiferia, e uma periferia subordinada. O objetivo do centro, no sistema-mundo, é sempre a procura da maximização do lucro e todo o sistema está construído para atingir este propósito, e é com este intuito que cada Estado cumpre as suas funções, segundo a categoria hierárquica a que pertence (Wallerstein 2004: 52-53). O centro distinguindo-se na competição política, económica e militar, com capital acumulado e mão-de-obra especializada, subordina a periferia (culturalmente silenciosa e invisível, e economicamente miserável), enquanto os países da semiperiferia funcionam como zona tampão, estacionados de forma mais ou menos permanente, entre condições políticas e socioeconómicas que são misturas de centro e periferia. Apesar dos países da semiperiferia terem passado por transformações sociais e económicas de longo alcance, continuam relativamente atrasado em aspetos políticos e socioeconómicos importantes (De Lourenço 2005: 179). É neste sentido

que tanto Portugal como o Brasil podem ser considerados semiperiféricos no sistema-mundo de Wallerstein.

Examinar a cultura de nações, requer antes, um questionamento dos alicerces sobre os quais foram construídos os ditames da cultura nacional, as suas aberturas, prolongamentos e inter-viagens. Santos (1994: 43) afirma neste contexto, que apesar da sua diversidade económica e geográfica, Portugal e o Brasil partilham não só características económicas da semi-periferia, mas tem culturas semelhantes, já que são culturas de fronteira.

As culturas nacionais, sendo de criação recente, são o produto histórico da tensão entre o universalismo e o particularismo gerido pelo Estado. Segundo Santos (1994: 47), o papel do Estado é dúplice, pois se este, por um lado, diferencia a cultura do território nacional face ao exterior; por outro, promove a homogeneidade cultural no interior do território nacional. Santos defende que em Portugal o Estado nunca desempenhou cabalmente nenhum destes papéis, e consequentemente a cultura portuguesa teve sempre uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais, e por outro lado, manteve sempre uma forte heterogeneidade interna.

Sendo a cultura, antes de mais, uma autocriação, produto de uma negociação de sentidos e espaço num sistema mundial, há que rever as trajetórias históricas e a posição dessa dada cultura no sistema mundial. A cultura portuguesa foi determinada, por um lado, pela Europa e, por outro, pelo Brasil e, até certo ponto, a África (Santos 1994: 44). Portugal, com exceção de algumas décadas nos séculos xv e xvi, foi durante todo o longo ciclo colonial um país semiperiférico, atuando como correia de transmissão entre as colónias e os grandes centros de acumulação de capital, sobretudo a Inglaterra a partir do século xviii. Um facto de importância decisiva para todos os povos envolvidos numa relação colonial com Portugal, particularmente o Brasil e os países africanos de língua portuguesa. Esta teia de intermediações dependentes foi reproduzida sob outras formas na África de língua portuguesa, mesmo após as independências.

No marco da relação colonial, as consequências decorrentes do carácter semiperiférico de Portugal não se restringiram aos aspetos político-económicos. O decisivo foi a identidade cultural que Portugal engendrou e o modo como esta foi interiorizada pela sociedade portuguesa ao longo dos últimos cinco séculos. Portugal é por vezes considerado, por estrangeiros e pelos próprios portugueses, como país detentor de uma sociedade paradoxal, capaz de imensas utopias, desde o sebastianismo à revolução do 25 de Abril (Santos 1994: 46). O excesso mítico da interpretação sobre a socie-

dade portuguesa explica-se pela reprodução prolongada e não alargada de elites culturais de raiz literária, muito reduzidas em número e quase sempre afastadas das áreas de decisão das políticas educacionais e culturais. Tenderam, assim, a funcionar em circuito fechado, suspensas entre o povo inculto, que nada tinha para lhes dizer, e o poder político autoconvencido, que nada delas queria ouvir. Santos (1994: 46-50), ao tentar definir o estatuto identitário da cultura portuguesa, analisou o ponto de contato entre este país e as identidades culturais dos povos brasileiro e africanos, com quem conviveram durante séculos. A sua hipótese era de que a cultura portuguesa não tinha conteúdo, mas apenas forma, e essa forma era a fronteira. Sendo zona fronteira, a cultura portuguesa seria fronteira, não porque para além de Portugal existia um vazio, mas porque de algum modo o vazio estaria do lado de dentro e, assim, no trajeto histórico-cultural da modernidade, os portugueses foram tanto o europeu como o selvagem, tanto o colonizador como o emigrante (Santos 1994: 46-48). A zona fronteira é uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis à globalização. Os espaços locais e transnacionais da cultura portuguesa foram sempre muito ricos; só o espaço intermédio, nacional, foi e é deficitário, significando que, enquanto identidade nacional, Portugal nunca foi nem suficientemente semelhante às identificações culturais positivas que eram as culturas europeias, nem suficientemente diferente das identificações negativas que eram, desde o século xv, os *outros*, os não europeus (Santos 1994: 48-49).

A forma cultural portuguesa teve igualmente vigência, ainda que de modo muito diferenciado, no Brasil, e de modo mais remoto, nos países africanos de língua oficial portuguesa. Do ponto de vista cultural, o Brasil e os países africanos nunca foram colônias plenas. Fiel à sua natureza semiperiférica, a cultura portuguesa estendeu a elas a zona fronteira que lhes permitiu usar Portugal como passagem de acesso às culturas centrais da Europa, como aconteceu com as elites culturais do Brasil a partir do século xviii e com as africanas sobretudo no século xx. Daí que a forma cultural da fronteira caracterize também, em parte, as culturas do Brasil e da África portuguesa. Obviamente que cada um dos países apresenta variações próprias, não se podendo esquecer a assimetria matricial entre o caso português e os casos brasileiros e africanos, nos quais os últimos foram sujeitos a um ato de imposição violenta por parte do primeiro, uma imposição que com o tempo se passou a afirmar, do ponto de vista cultural, mais pela omissão ou pela ausência do que por ação cultural efetiva, em

suma, por um ato de força feito de fraqueza (Santos 1994: 50). O contexto global que aponta para um regresso da importância das identidades, do multiculturalismo, da desterritorialização e da localização pode oferecer oportunidades únicas a formas culturais de fronteira, precisamente porque estas manifestações sempre se moveram e revolveram a partir dos fluxos constantes que as atravessaram.

Portugal entre África e a Europa

Em África o espaço de criação lusófono tem como denominador cultural a ideia de que o contacto entre Portugal e os povos africanos foi cimentado durante quinhentos anos. Um cimento de ténues alicerces, pois a esta longevidade equipara-se muitas vezes uma certa excecionalidade, com um cheirinho a “luso-tropicalismo” dos anos 50 e 60 do século passado. Este termo lançado pelo sociólogo Gilberto Freyre (1940) defendia a ideia de que o colonialismo português era único na medida em que criara uma cultura híbrida e crioula, contrariamente ao colonialismo britânico com as suas divisões hierárquicas e rígidas. Nesta ordem de ideias, Portugal, enquanto poder colonial e consciente da sua marginalidade em relação ao resto da Europa, promovia um conceito de “luso-tropicalismo” marcado pela sua excecionalidade na asserção de ser uma nação europeia assumidamente como *outra*. Ressentida pela perda da antiga glória do imperialismo ibérico, o luso-tropicalismo português contrapunha à Europa, tecnicamente mais avançada, uma contracultura em que os valores lusófonos, marcadamente o catolicismo e maior propensão a miscigenação, se apresentavam como valores mais nobres e porventura mais humanos do que a frieza da *Realpolitik* inerente à cultura do protestantismo da Europa do norte (Helgesson 2001: 28-30).

Embora o termo “luso-tropicalismo” tenha sido categoricamente refutado e extensamente debatido, existe ainda a crença entre alguns portugueses de que a sua forma de colonizar foi única, fosse pela forma de se implantar, edificar ou procriar em África. Os ingleses ou os franceses também terão os seus argumentos, formulando juízos sobre o seu sistema mais eficiente, didático, ou mesmo mais humano, comparando e hierarquizando o seu colonialismo acima do dos outros. Uma tendência a que Santos / Schor (2013) denominam de “narcisismo intercolonial”, ou seja a ideia muitas vezes lançada por intelectuais de que o seu colonialismo foi

melhor, ou a sua forma de discriminação foi mais humana ou neutra do que a dos outros. No fundo, uma hierarquização proveniente da rivalidade geopolítica entre as potências europeias que caracterizou os últimos séculos, a qual poderá ser explicada pelo conceito de sistemas mundiais sugerido por Wallerstein (2004). Esta rivalidade necessária à expansão ocidental começou já a partir do século xvi com a implantação do conceito moderno de estado-nação, quando a noção de soberania é inventada. Tal conceito de soberania só teria razão de ser se reconhecido por outros estados. O reconhecimento formal fornecia à nação legitimidade, sem que no entanto lhe retirasse a sua componente de mito como criação social que estabelecia (ou inventava) a sua história, cronologia e um conjunto de estruturas características. Mas cada estado existe em função do seu enquadramento num sistema mundial de estados, e a sua correlação de força é determinada pela sua capacidade de efetivamente manter-se de cabeça erguida perante outros estados num ambiente competitivo a nível mundial. Sendo que todos os estados são soberanos, sabemos que os estados mais fortes conseguem impor-se aos estados mais fracos (Wallerstein 2004: 52-55):

Entre Estados existem relações de poder, herdadas da relação feudal entre o senhorio e os seus súbditos. As características destas não desapareceram, apenas se reconverteram [...] entre o centro e a periferia. Os Estados, como estruturas macro que englobam as hierarquias de classe, também obedecem assim a uma hierarquia espacial: centro, periferia e semiperiferia (Nunes 2013: 2).

A tensão existente entre estados fortes do centro, mais fortes, e aqueles da periferia, mais fracos, não é só determinada por fatores económicos e tecnológicos, mas também por vetores culturais. Algo que se traduz na literatura. A dominação do padrão cultural pan-europeu dominou durante séculos a educação, determinando a superioridade de um certo cânone literário convencional europeu, considerado ‘nobre’ (Batista 2008: 220-222), o qual colocou no cânone literário alemão, inglês, francês, russo, italiano ou espanhol, Goethe, Shakespeare, Balzac, Dostojevski, Dante ou Cervantes nos patamares mais altos da literatura mundial. A soberania adquirida através de independências políticas pôde até ignorar tal hierarquização e contrapor a sua literatura supostamente “pura” e nacional. O primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel, é citado a afirmar em 1983 perante um jornalista português: “Camões não é só vosso; Camões também é nosso” (Gaivão 2013). Um momento perdido na história em que se engendra uma qualquer ligação nobre de neutralidade poética e linguística, entre Portugal e os falantes da língua portuguesa em África.

Um chamamento com uma certa solitude amarga sabendo que o cânone literário português rodeado por Shakespeare, Goethe, Balzac, Dante ou Cervantes, não tem como impor Camões no mesmo patamar dos grandes europeus, na sua condição de fronteira semiperiférica europeia e mundial.

O valor do isolamento a que a semiperiferia obriga reside na insistência de uma autovalorização fora das linhas dos cânones convencionais das culturas mais dominantes. Deste modo a criação literária de língua portuguesa, principalmente nos países africanos, demarca-se do espaço anglo-saxónico e francófono pelo seu carácter de fronteira, convidativa a aberturas e influências várias. Amos Tutuola (1920-1997), escritor nigeriano, foi durante quase toda a sua vida ignorado pelo mundo literário britânico. Os grandes, entre os escritores nigerianos da altura, dos quais Chinua Achebe sobressai, criticaram-lhe a falta de rigor gramatical e verbosidade babelesca. O romance *The palm wine drunkard and his dead palm-wine tapster in the Dead's Town* (1952), extremamente imaginativo, entre o mítico e o fantástico, e de um humor negro profundo, evoca uma viagem ao mundo dos espíritos africanos. O estabelecimento literário da altura não estava pronto para receber o seu trabalho, e, se não fosse uma crítica do famoso poeta Dylan Thomas (1952), Amos Tutuola teria passado quase despercebido. Rittelmeyer (2014) defende que desde os anos sessenta do século passado a literatura africana anglo-saxónica teve, desde Chinua Achebe, linhas estilísticas e de conteúdo político fortemente demarcadas por uma prosa acessível, de teor político antiocidental, frequentemente preocupada com o confronto entre a tradição e a modernidade; a par com a literatura francófona a qual quis reverter o seu iluminismo universal nos escritores africanos da francofonia, ofertando-lhes a possibilidade de competirem em pé de igualdade com os escritores franceses. A literatura africana de língua portuguesa, por sua vez, pôde reter e obter influências dos quatros ventos. Santos (1994: 50) crê que a leveza da cultura da zona fronteira – na qual ele insere os países que a cultura portuguesa contactou intimamente ao longo de cinco séculos – torna-a muito sensível aos ventos. É cultura porta de vaivém e, como tal, nunca está totalmente escancarada nem completamente fechada. Tal cultura poderá ser terreno fértil para a literatura, onde voam e pousam as letras, as belas e menos belas, um pouco ao descuido de um qualquer senhorio.

Políticas linguísticas nos países africanos de língua portuguesa

Há ainda acertos a polir na construção da nação nos países lusófonos africanos e muitos temas a debater sobre parâmetros identitários, mas em cada um dos países o molde local do uso da língua portuguesa permanece como marca saliente da identidade de cada um dos países (para se aprender e saborear). Os dirigentes políticos depois das independências não hesitaram em adotar a língua portuguesa como idioma oficial. Quando Samora Machel, primeiro chefe de estado moçambicano, defende a escolha do Português como língua oficial porque Camões é também Moçambicano, a sua escolha não é única tanto em relação à África de língua portuguesa, como em relação aos restantes países africanos. A maior parte do continente optou pela utilização de uma língua europeia, na sua essência estrangeira e identificada com a opressão colonial. Um dilema linguístico comum a África, Ásia e Américas, onde pelo menos três quartos da população mundial nasceu e viveu, durante o século xx, sob o jugo colonial europeu (Ashcroft, et al. 2003: 1).

Assumindo que Camões seja de todos os que falam e escrevem português, as estrofes dos *Lusíadas* são um lusco-fusco do passado e há inclusive mesmo incerteza sobre o seu túmulo, ou seja, o lugar onde repousam as ossadas do “Príncipe dos Poetas” (Lusa 2011). A ligação à sua matriz de quem usa português é fraca. Há um certo despreendimento gramatical no uso da língua nos vários países africanos de língua portuguesa. Não sendo esta a língua materna da maioria, o seu uso não é estandardizado, um facto agravado pela insuficiência dos sistemas educacionais nacionais. A percentagem de quem domina o português nos países africanos de língua oficial portuguesa é relativamente pequena. Na África de língua portuguesa, o uso da língua pode até colocar entraves em relação ao acesso à educação e ascensão social, tornando-se a língua da elite. Uma situação que toca qualquer dos países africanos, os quais depois da independência optaram por uma das línguas oficiais europeias. No caso de africanos francófonos, o Senegalês Khadim Ndiaye descreve como as elites do país fizeram da língua de colonização uma língua elitista, uma língua de prestígio, de promoção social e de acesso ao poder.

O francês é a língua dos eleitos, daquela casta de privilegiados ciosos de poder, quantas vezes imenso, que lhes confere a língua. Neles, a sintaxe ultrapassa muitas vezes a semântica e presumem que quem bem fala, domina o saber (Khadim 2014).

No que se refere à África de língua portuguesa, Ponso (2011) afirma que a língua portuguesa funciona socialmente também como forte fator de discriminação e exclusão nas sociedades em que é falada, o que tem motivado em Angola e Moçambique propostas e (ténues) esforços para se elaborarem e introduzirem programas de ensino nas línguas locais. É de se destacar na Guiné-Bissau a existência da primeira editora privada, Ku Si Mon, criada em 1994, que reserva um espaço para a literatura da tradição oral e a linguística, publicando edições bilíngues crioulo/português. A valorização das línguas nacionais, como no caso da Guiné-Bissau, poderia enriquecer o panorama literário ao conferir visibilidade ao complexo nacional, mas, no entanto, não resolveria o problema de representatividade literária.

Portugal e a nostalgia imperial

De forma a serem notados e quebrar o seu isolamento, os escritores africanos de língua portuguesa poderão querer publicar no Brasil ou em Portugal. Isto para ganhar visibilidade, ou pertença no baú de representatividade da “escrita africana”. Os seus livros frequentemente estão alinhados em prateleiras com o dístico “escritores lusófonos”.

À sua condição de semiperiferia, Brasil e Portugal, dois países de língua portuguesa com vetores de desenvolvimento mais ou menos aceitáveis (embora aquém do desejável), cola-se por inerência aos países africanos lusófonos o dístico de periferia, levando ao questionamento: onde estará o centro da denominada Lusofonia?

Marta Lança, no artigo “A Lusofonia é uma bolha” (2008), articula o fiasco da Lusofonia, no qual a narrativa da colonização portuguesa prorroga um imaginário imperial, assente numa ideia de exceção do colonialismo português. Rendido à sua condição periférica de fraqueza perante as restantes potências europeias, Portugal foi mais o colonizador colonizado, figura ambígua, intermediária e crioualizada, propensa a aproximar povos, e assim as suas ações teriam sido, mais do que acionadas pela cruz ou pela espada, diretamente concentradas no sexo. Outros pensadores têm ocorrido e realçado o logro de um suposto centro (Portugal) a querer fazer prevalecer a noção de um espaço comum (de pretensa fraternidade e igualdade) com os países de expressão portuguesa por mera coabitação linguística, deturpando violências e mazelas de vínculos históricos. Esta pretensão é, por sua vez, descrita por Eduardo Lourenço (1999: 181) como o sonho

lusófono dos portugueses, “um espaço de refúgio imaginário, o espaço de uma nostalgia imperial, que os ajude hoje a sentirem-se menos sós e mais visíveis nas sete partidas do mundo”.

Sendo o termo Lusofonia bastante mal amado, ainda serve para denominar um espaço literário. Um número certo de escritores de ficção africanos lusófonos tem um público leal de leitores em Portugal e no Brasil. Nas livrarias portuguesas, os angolanos Pepetela (Prémio Camões 1997), José Eduardo Agualusa e Ondjaki, e o moçambicano Mia Couto (Prémio Camões 2013), Paulina Chiziane e João Paulo Borges Coelho são os que maior visibilidade têm. Mas a lista é mais extensa e uma procura mais trabalhosa pelas livrarias traz os moçambicanos Luis Bernardo Honwana, Ungulani Ba Ka Khosa, José Craveirinha (Prémio Camões 1991), e Lília Momplé; para além dos angolanos Luandino Vieira, Ruy Duarte de Carvalho e Mário de Andrade; ou o cabo-verdiano Germano de Almeida. Longe de ser uma lista completa, estes são alguns nomes da tinta da Lusofonia africana. Os denominados ‘escritores lusófonos’ africanos preenchem um nicho no mercado livreiro indo ao encontro de leitores que talvez busquem o apelo chamativo da memória de África, um caminhar paisagístico exótico entre sabores virtuais linguísticos africanos, de lembrança e lugares. Nesse nicho haverá os chamados ‘saudosistas coloniais’, conservadores e críticos das realidades africanas vigentes desde a independência; ou o oposto, intelectuais liberais com tendências políticas de esquerda, com interesses cosmopolitas; e também, por último, leitores oriundos dos países africanos de língua portuguesa (onde o acesso a livrarias é mais limitado).

Um aspeto do ideário português frequentemente refletido na literatura é a memória colonial e nostalgia imperial. Um tema rebuscado de várias formas em obras de autores portugueses de renome. Sendo África, tal como a Ásia, parte do imaginário literário colonial português, Sheila Khan (2011) tem investigado perspectivas de narrativas da pós-colonialidade portuguesa, onde identificou uma geração alargada e invisível no imaginário imperial português, o qual no pensamento de Eduardo Lourenço vive a “intrínseca disjunção do império, que não reconhece suas próprias criações, talvez porque elas também não se reconheçam nele, mantendo as partes, contudo, um vínculo indelével” (Khan 2011: 127). Uma questão a que Khan designa de “orfandade”, a qual enferma a pós-colonialidade portuguesa. Khan também assinala que alguns estudiosos ignoram preocupações demonstradas em alguns textos literários e, dessa forma, a historiografia portuguesa vêm mostrando uma permanente inca-

pacidade e negligência em reconhecer, compreender e acolher outras vozes, outras narrativas, outros mundos subjetivos que, legitimamente, deveriam ser chamados à escrita da história colonial e pós-colonial portuguesa. Um espólio a ser encontrado em escritos dos descendentes do antigo empreendimento colonial em três continentes. Alguns deles, adotando a identidade de migrantes, escolhem o silêncio, mas cujas experiências, ainda que em registo ficcional, poderiam melhor traduzir realidades socialmente periféricas na pós-colonialidade portuguesa (Khan 2011: 131).

No contexto acima indicado, o critério de seleção literária guia-se pela lógica imperiosa do mercado livreiro: ou o reconhecimento atribuído por prémios literários, ou a procura de África na literatura. Um processo de representação de identidade literária em si redutor. Uma situação ainda mais constrangida por desenvolvimentos das últimas décadas no ‘negócio do livro’. Sendo a uniformização do mercado de consumo uma das grandes queixas da globalização, apontam-se neste contexto o risco de concentração de edição e distribuição em grupos que acabarão por editar unicamente aquilo que dá lucro, sem escolha e variedade, formatando assim mentalidades, tal como refere Sara Figueiredo da Costa:

A hipótese de que a pluralidade de ideias e expressões associada à edição seja reduzida em função de escolhas meramente mercantis é real e já pode comprovar-se na maioria das livrarias. Resta saber se ainda podemos falar de um sector que divulga e disponibiliza ideias, pensamento e criação (Costa 2013).

Brasil e a afro-descendência

Se a literatura africana preenche em Portugal um imaginário seletivo de nostalgia colonial ou imperial, e afinidades pessoais ou determinadas pelo mercado livreiro, o espaço de África na literatura do Brasil é mais promissor. A lei 10.639 (2003) determinando o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos de ensino público; a publicação em 2010 de oito volumes da *História geral da África* pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO); assim como a publicação da coleção *Literatura e afrodescendência no Brasil - antologia crítica* (Duarte / Fonseca 2011); são, no seu conjunto, desenvolvimentos que a imprensa brasileira apelidou de evangelização africana da literatura (Filho 2011). Tendo a noção de uma ligação com África um nicho na edu-

cação e na história, a par com a criação cultural no Brasil, este país surge como facilitador de um espaço de alargamento de uma suposta Lusofonia, na qual a componente africana é destacada. Isto devido à anuência de uma presença africana na génese do país, a qual por inerência interliga a afro-descendência à miscigenação. Porém, tanto no Brasil como em Portugal prevalecem conotações com África longe de serem livres de (pre)conceitos no significado da ligação histórica com o continente. Apesar do enlace emblemático do Brasil com a literatura africana, as acusações de exclusão e racismo interno persistem.

Na edição de 2013 da Feira do Livro de Frankfurt o jornal alemão *Süddeutsche Zeitung* criticou o facto de apenas um escritor negro e um descendente de indígenas estarem entre os 70 convidados (Metz 2013). Consequentemente, o “Coletivo Literário Ogum’s Toques Negros” publicou uma nota de repúdio sobre a não inclusão de um maior número de autores negros brasileiros na comitiva oficial da feira (Frô 2013). Estas acusações foram refutadas pelos representantes do governo, que defenderam ter sido a qualidade o único critério de seleção de escritores para a feira. Aceite que talvez os membros do Ministério de Cultura brasileiro não se revejam nas obras de autores negros brasileiros pela temática e diferenças de “capital cultural”, isto por si só é uma anotação sobre como a exclusão social e económica que atinge desmesuradamente secções da população negra brasileira, afeta e cria normas de distinção e exclusão cultural. Ademais, talvez os altos representantes do governo já sintam terem sido dadas (em termos políticos) concessões suficientes aos afrodescendentes através da publicação da sua história e literatura, alargando-a a publicações de autores de origem africana. Integrar e interligar a experiência negra (e talvez abrir feridas incómodas) no catálogo da literatura contemporânea brasileira talvez seja ainda uma mais batalha a travar.

A procura da sedimentação de uma cultura de afrodescendência iniciada por movimentos negros em várias partes do mundo, principalmente nos Estados Unidos, pode ser em si também problemática. A busca de vestígios e retenções africanas nas culturas transplantadas e recriadas no Novo Mundo tendem em insistir na homogeneidade étnica dos diversos povos vindos de África que chegaram em contingentes de escravos às Américas. Quem busca, acaba sempre por encontrar similaridades no campo da religião, da música ou da dança, e daí o mito da Mãe-África, o qual para as populações afrodescendentes tem frequentemente um papel central nas suas narrativas identitárias. Mas a reivindicação de um passado africano, é

se calhar, como diz Pinho (2004: 57-58), a busca de “uma África de memória e desejo”. O discurso e prática afrocentrista, fora e dentro de África, é questionado enquanto ideia, pois parte da assunção de que os africanos possuem uma identidade cultural própria, no contexto de uma condição autóctone especificamente africana, a qual procura uma denominação única, um lugar aonde possa ancorar a sua prosa. Esse lugar é invariavelmente a África tropical, definida por uma fronteira meticulosamente fictícia (Mbembe 2002: 10).

O hibridismo linguístico nas literaturas angolana e moçambicana: o olhar sobre si e o mundo

Desde a primeira fase de independências dos países africanos e subsequente euforia nos anos 1960 e 1970, a identidade africana (submetida pelo ocidente na sua génese complexa a uma negação radical do seu valor cultural e histórico) procurou, através da literatura, limar os destroços de um passado alicerçado por outros. Erigir um presente no qual, quando permitido, se debatessem ideias nas quais as fronteiras de identidades coletivas pudessem ser definidas individualmente, ainda continua a ser um desafio. Na construção inicial do estado, o mito-conceito nação tomou primazia e tanto os chefes das nações independentes como os escritores partilharam a noção de que aos intelectuais cabia o poder e a influência na construção, renovação, e mesmo a reinvenção da identidade nacional – isto, partindo do pressuposto de que a literatura está impregnada de ideologia e que foi e é o lugar de articulação da imagem da identidade nacional, e por substrato o literário representa o nacional (Torrão 2011). Neste sentido, a África de língua portuguesa, marcada por independências tardias (1975), teve uma produção literária marcada por escritores que se identificaram com o esforço da formação da nação. Tendo as suas literaturas servido como instrumentos de protesto e elaboração de uma construção identitária, através do qual se tentou fixar a identidade da nação antes e depois das independências (Bach 2011), dando origem ao questionamento sobre a narrativa da história da nação e da sua identidade.

Muitos escritores nos cinco países independentes africanos (Cabo Verde, Moçambique, Angola, Guiné Bissau e São Tomé) tiveram o conteúdo dos seus produtos literários politizados, tal foi a herança das lutas de libertação das décadas de 1950 e 1960. Algo fortalecido pelo patrocínio

direto do estado à literatura logo após a independência. Um dado natural, principalmente em Angola, onde o primeiro governo independente distribuiu cargos ministeriais por escritores como Pepetela e Manuel Rui, e o primeiro Presidente, Agostinho Neto, sendo poeta, foi aclamado pai da poesia nacional, para além de fundador da nação (Brookshaw 2002). Embora tanto Pepetela como Manuel Rui se tenham distanciado das grades ideológicas inerentes à aliança entre escritor e o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) (que detém o poder político em Angola desde 1975), o conceito identitário sobre uma angolanidade forjada no lado certo da história da marginalidade da luta anticolonial ainda persiste.

Agualusa tem provocado (involuntária ou talvez voluntariamente) debates interessantes sobre a angolanidade e o cânone literário angolano. Em março de 2008, numa entrevista ao *Jornal Angolense*, classificou Agostinho Neto como um poeta medíocre (Notícias Sapo 2008). As reações suscitadas – desde uma avalanche de notícias, reações e contrarreacções cibernéticas, a ameaças e intimidações no jornal oficial do estado – demonstraram como o estado angolano se encontra ainda entrincheirado nos mitos da sua formação. Embora Agualusa se tenha defendido argumentado que a sua asserção tinha sido meramente literária e não política, a virulência do ataque semioficial ao escritor demonstrou a fragilidade dos laços que sustentam o poder político no espaço de uma nação desconstruída.

Neste âmbito, é interessante notar que, por exemplo, o antropólogo Carlos Serrano considera Viriato da Cruz o ideólogo da angolanidade, não só como poeta mas também como fundador do partido no poder em Angola. Sendo um dos iniciadores do movimento literário “Vamos descobrir Angola”, antes da formalização do teor político do MPLA, Viriato da Cruz, que apenas publicou um livro de poemas, em 1961, é apontado por Serrano como figura central na criação de uma identidade num contexto colonial em que a africanidade foi retomada em angolanidade, criando um angolano supraétnico, superracial e unificado, um “eu coletivo”, algo a orientar a construção da identidade nacional (Serrano 2013). Tendo abandonado o cargo de secretário-geral do MPLA em 1962, devido a divergências profundas com Agostinho Neto, o presidente do movimento, Viriato da Cruz foi por conseguinte excluído do partido por ser considerado contestatário. Os seus poemas ainda pairam no imaginário da cultura popular angolana, mas o seu nome foi riscado do partido e da formação da nação, sendo também quase invisível no cânone oficial da literatura.

O governo angolano anunciou em 2007 a publicação oficial da *História da literatura angolana*, a qual estaria finalizada em 2012, mas que no entanto, segundo informação disponível, ainda não passou do anúncio (Agência Angola Press 2007). Por ocasião deste anúncio, foi realçado, entre outras coisas, o papel patriótico da literatura. Consequentemente, a publicação demonstraria como “as letras” angolanas tiveram um “papel na formação de ideias e de movimentos que de alguma forma contribuíram para o nacionalismo, para o desenvolvimento da luta, para o processo independentista e para o processo de paz” (Lusa 2007). Existem várias bibliografias literárias angolanas, mas visto que a literatura ainda é chamada a servir interesses políticos, seria interessante analisar o cânone literário nacional segundo a história (oficiosa) da literatura angolana. Qualquer país confronta-se a um dado momento com o dilema de eleger o seu cânone literário, um processo subjetivo muitas vezes dependente de interesses políticos disfarçados de intenções educacionais, ou sujeito a lógicas de mercados internos e externos, ou aquilo que os “pares” literários defendem como cânone.

Se o apelo à angolanidade do período colonial enunciou uma identidade angolana multirracial e multifacetada (ou, por outras palavras, a aceitação de que séculos de colonização resultaram numa miscigenação cultural), a politização da literatura angolana restringiu o conceito da angolanidade. A questão de uma Angola crioula é refutada por alguns críticos literários que defendem que as obras que retratam o ambiente de lutas e batalhas por um país independente e as que dão enfoque à tradição e oralidade dos mitos, crenças e valores de uma Angola ancestral são, sim, amostras naturais de uma literatura verdadeiramente representante da angolanidade (Bach 2011: 11). Trata-se de uma reação comum a muitos países africanos, para os quais o retorno à autenticidade dá resposta ao conflito de valores das novas elites dominantes, inibidas perante os desafios da autonomia. Para Rushdie, a busca da autenticidade cultural é uma forma de revestir de respeitabilidade o antigo conceito de exotismo (Rushdie 1991: 67). Sendo geralmente apontado que apenas as elites africanas dão importância à questão da autenticidade, é importante notar que, na pós-independência, os pactos das elites governantes com as chefias tradicionais, representantes oficiais da tradição e cultura africana, podem ser vistos como um pacto quase cínico, pois que estas, há muito subjugadas pelo poder colonial e alheias a qualquer forma de poder, senão o simbólico e cultural, são mais uma vez cooptadas num esforço de legitimação do poder vigente.

Ou, como aponta o historiador Ali A. Mazrui (2010: 559), a edificação da nação africana confronta-se ainda com uma incoerência em termos de identidade cultural.

Identidade e escrita

No contexto do tema anterior, a obra de Agualusa é considerada como precursora de uma Angola não fechada em si, nem afunilada num discurso político e cultural exclusivista, mas oferecendo a contrapartida de uma angolanidade crioula num espaço globalizado. Se o seu livro *Nação crioula* desenha os contornos dessa Angola no espaço histórico colonial, o livro *Estação das chuvas* define a identidade angolana através da personagem principal: Lídia do Carmo Ferreira, poeta e nacionalista, negra que se sente mestiça, mistura de uma Angola profunda e da velha Europa, e, tal como os habitantes do Brasil, das Antilhas, Cabo Verde ou São Tomé, é parte dos encontros e desencontros entre dominados e dominadores nos últimos séculos (Luna / Silva 2011). No entanto, autores como Luís Kandjimbo (2010) recusam perentoriamente definir a angolanidade com base numa identidade crioula, postulando uma identidade bantu comum a toda a Angola, com base no facto de que a esmagadora maioria da população é de origem negra/africana de macro/etnia e língua bantu.

Além da contenção acima descrita, Helgesson (2001) aponta como ‘anómala’ a assimilação em Angola e Moçambique de escritores brancos, já que não existe, a seu ver, equivalente nas ex-colónias britânicas e francesas. Proeminentes autores como Luandino Vieira, Pepetela e Mia Couto, nascidos em Portugal ou descendentes de portugueses, são considerados escritores africanos não por simples aspiração ideológica, mas devido à forma como escrevem, denotando uma habilidade em fundir o seu exercício textual com preocupações e cosmologia locais, em combinação com a fala local (Helgesson 2001: 28).

Discussões sobre raça/cultura/assimilação podem ter a sua pertinência em relação a questões identitárias na construção da nação em Angola e Moçambique, mas a referência à apropriação da “fala local” na escrita não é uma questão de raça, mas uma questão cultural. Existe uma versatilidade da língua na escrita contemporânea da África de língua portuguesa que demonstra a sua particularidade em relação à escrita africana anglo-saxónica e francófona, a qual tende, no geral, a obedecer o padrão matriz do inglês

e do francês. A elasticidade da escrita e da fala identifica o local, o regional ou o nacional nos cinco países africanos de língua portuguesa; uma característica adquirida pelo enraizar da língua por tantos e diversos povos ao longo dos séculos.

Esta elasticidade linguística, assente num hibridismo linguístico, permitiu que durante a época colonial fosse forjada na África lusófona uma identidade nacional contrapondo marcas identitárias disputadas. Sobre a literatura angolana, Laranjeira (1987) afirma que nos finais do século XIX, muito antes das designações de literatura angolana, moçambicana, cabo-verdiana ou são-tomense como carácter de sistema nacional, já o espaço da escrita em almanaques, boletins, jornais, folhetos e revistas deixara de ser espaço exclusivo de europeidade absoluta e estaria relativamente contaminada pelas línguas locais. Do mesmo modo, três quartos de século depois, Luandino Vieira no seu livro *Luuanda* (1963) utiliza este artifício literário e percorre uma peregrinação interior e geográfica de mestiçagem linguística em que à tradição da escrita portuguesa se junta a influência da modernidade literária brasileira e intersecta a linguagem com elementos de quimbundo, uma das línguas bantu angolanas, dando voz ao “hibridismo linguístico que há séculos vem enriquecendo a língua portuguesa” (de Santa Cruz 1987). Em Moçambique, o poeta José Craveirinha já nos anos 1950 desenvolvia uma obra poética cujas marcas tinham origem nas práticas orais dos povos do sul do país. Mas, para além da matriz africana, Craveirinha, tal como Rui Knopfli, outro poeta moçambicano, urdiu um espaço de criação delineando a encruzilhada entre o cosmopolitismo e a nativação (Leite 2008: 45-56).

Se a forma como a língua é falada e escrita define a identidade nacional das literaturas africanas lusófonas, particularizando-as e africanizando-as, o espaço comum dessas literaturas pode ser definido pelo termo *miscigenação cultural* explicado por Mudimbe (1997: 141-154), como consequência de todo o projeto colonial europeu em África. Mudimbe apresenta a noção de um *espace métissé* dentro do qual a cultura dominante não absorve completamente a cultura dominada, nem a última adota integralmente todos os elementos da cultura dominante, assistindo-se antes a um processo de transculturação ou à criação de uma nova cultura de mistura, ou seja, um hibridismo cultural. Já que nenhuma cultura consegue manter-se eternamente imaculada, o hibridismo deveria ser entendido como “a condição permanente de todas as culturas humanas” (Baaz 2001: 12-14).

As noções de espaço e território vem-se diluindo no século XXI e as fronteiras reais já não correspondem àquilo que as vozes representantes de estados, políticos e elites formadoras da opinião pública gostariam de enclausurar como expressões de identidade política geograficamente predeterminadas (Njami 2006: 24). Termos como transculturação e desterritorialização têm tomado maior pertinência nas ciências sociais e em meios artísticos pela necessidade de explicar a dinâmica da globalização e o seu efeito na cultura a nível global e local. Aceita-se que as culturas não podem, como há décadas, ser simplesmente definidas a nível local, pois operam numa dinâmica de desterritorialização de culturas e deslocação de fronteiras. Para Deleuze / Guattari (1992: 131) a desterritorialização absoluta refere-se ao pensamento que gera criação. O pensamento torna-se no processo de desterritorialização e por tal pensar é desterritorializar. O pensamento só é possível no ato da criação e para se criar algo novo é necessário romper com o território existente, criando outro. Da mesma maneira que os agenciamentos funcionam como elementos constitutivos do território, eles também operam uma desterritorialização, nos quais novos agenciamentos são necessários, dando origem a novos encontros, novas funções, novos arranjos. No entanto, a desterritorialização do pensamento, tal como a desterritorialização em sentido amplo, é sempre acompanhada por uma reterritorialização, já que a desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização. Da mesma forma, testemunhamos novas criações de “representantes de culturas provenientes de África, Ásia ou América Latina, os quais, embora conformados às várias geometrias de poder e padrões geopolíticos, recriam globalmente novos contextos culturais” (Gupta / Ferguson 2002: 65).

Na sequência de continuidade no amoldar do português ao falar local através dos séculos, a controvérsia gerada nos últimos anos pelos esforços de ratificação de um acordo ortográfico pelos países de expressão portuguesa é uma das raras ocasiões em que a Lusofonia pareceu estar unida numa causa comum. Neste caso, a preservação dos particularismos linguísticos de cada um dos estados. Reconhecendo que cada uma das nações no espaço lusófono resguardou, moldou e criou a sua identidade nacional a passo com a incorporação de modificações localizadas à língua portuguesa, estas diferenças são parte de cada nação. A beleza e sabor do crioulo guineense e cabo-verdiano é inseparável da imagem identitária destes países. Da mesma forma, Angola, Brasil e Moçambique dão o seu jeito à língua, distinguindo-se e caracterizando-se. O facto de que as camadas mais jovens

em Portugal e a média vêm integrando no seu jargão palavras provenientes de Brasil, Angola e Moçambique aponta para uma língua portuguesa que está viva, circula e se desenvolve. Uma codificação uniforme do idioma teria consequências nefastas para a literatura produzida nos países do espaço lusófono, pois delapidaria aquilo que é a expressão literária do sentir na fala e escrever local, sufocando a essência da literatura.

Por uma literatura sem muros

Esperemos que os parâmetros da literatura do continente se desencaixem de enquadramentos fixos do passado. Que a estética do exótico, obscuro e desconhecido da era colonial – substituída no período pós-colonial pela estética da emancipação e autenticidade africana, seguida pela contestação e desilusão – se renove e se encontre em novos espaços onde se esbatam ideias e experiências em torno da complexidade do mundo global além da pergunta “quem somos nós, os africanos”, abordando um espaço individual de “quem sou eu, o/a escritor/a” neste conturbado espaço no limiar do século XXI. As características da criação de língua portuguesa em África conferem-lhes um saber e um sabor que são irrecusavelmente seus, mas há que alargar esse espaço e permitir que a representação de África na literatura se liberte ao todo e enfim dos moldes herdados de processos sociopolíticos e culturais do passado, embora seja necessário examinar esse passado para entender o presente. Tendo em conta que a produção literária africana é maioritariamente editada e consumida no exterior, o espaço de criação na lusofonia é por definição estrangido, nem que fosse só porque apesar da língua portuguesa ocupar espaços virtuais e reais de grande diversidade, o seu posicionamento global é semiperiférico. Isto não deve ser visto como um obstáculo, já que não se pode aceitar uma estrutura do mundo em termos de centro e periferia, mas em termos de um conjunto de centros de interesse interconectados e, na identificação do lugar onde os acontecimentos mais marcantes ocorrem, por vezes estes ocorrem no centro, mas os artistas mais estimulantes são aqueles que vivem simultaneamente no centro e na periferia (Hall 2001: 21-22), ou nas zonas fronteiriças da semiperiferia.

O escritor que se apodera de um espaço autónomo de criação artística espera uma promessa de transformação, uma “verdadeira metamorfose em que as leis da natureza são vencidas, pois o fogo que arde, em vez de cinza,

produz o reverso e transforma a cinza em labareda” (Arendt 1958: 126). E é neste sentido que a criação literária traz como condição necessária uma carga de liberdade que a torna independente sob muitos aspetos, de tal forma que a explicação dos seus produtos tem de ser encontrada neles mesmos e “como conjunto de obras de arte a literatura se caracteriza por essa liberdade extraordinária que transcende as nossas servidões” (Candido 2006: 163).

O universo do escritor, quando imerso no seu ofício é feito de linguagem, ou melhor, o significado das palavras com que o isolamento é conquistado ao vazio e o nada é preenchido. Mesmo se essa linguagem incorpora instintivamente o local ou o nacional, a escrita é determinada pela transformação, desterritorialização e recriação do contexto controlado pelo escritor. Havendo na vestimenta dessa escrita decerto traços identitários do local e do nacional, par a par com acervos de especificidades históricas, culturais ou mesmo sociopolíticas, é o escritor quem redesenha esses traços temática e morosamente, utilizando a linguagem, seu artifício, para definir o significado do transladar do local ou nacional, de e para o mundo. Em viagem ao redor da órbita do que é o sentir e ver humano. Esse é o começo da escrita.

Referências bibliográficas

- AGUALUSA, José Eduardo (2014a): “O boom nigeriano” Em: *Rede Angola*, 23.04.2014. <<http://www.redeangola.info/opinioao/o-boom-nigeriano>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- AGUALUSA, José Eduardo (2014b): “Lingualdade”. Em: *Rede Angola*, 27.04.2014. <<http://www.redeangola.info/opinioao/lingualdade>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- AGÊNCIA ANGOLA PRESS (2007): “Redacção da história da literatura angolana baseia-se no método histórico”. Em: *Portalangop*, 06.04.2007. <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2007/3/14/Redacao-historia-literatura-angolana-baseia-metodo-historico,59b34384-0fba-4b76-835d-d3d935523030.html>(Consultado em 18 de abril de 2015).
- ARENDT, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- ASHCROFT, Bill / GRIFFITHS, Gareth / TIFFIN, Helen (2003): *The Empire Writes Back*. London: Routledge.
- BAAZ, Maria Eriksson (2001): “Introduction-African Identity and the Postcolonial”. Em: BAAZ, Maria Eriksson / PALMBERG, Mai (orgs.): *Same and Other-Negotiating African Identity in Cultural Production*. Stockholm: Nordiska Afrikainsitutet, pp. 14-15.

- BACH, Carlos Batista (2011): “José Eduardo Agualusa e o cânone literário angolano”. Em: *Nau Literária: crítica e teoria de literaturas*, 7, 1, pp. 1-10.
- BATISTA, Abel Barros (2008): “O cânone como formação – A teoria da literatura brasileira de Antonio Candido”. Em: PETROV, Petar (Ed.), *Meridianos lusófonos, prêmios Camões (1989-2007)*. Lisboa: Roma Editora, pp. 199-222.
- BROOKSHAW, David Rowan (2002): “Voices from Lusophone Borderlands: The Angolan Identities of António Agostinho Neto, Jorge Arrimar and José Eduardo Agualusa”. Em: *Maynooth University Papers in Spanish, Portuguese and Latin American Studies*, 4. <[https://www.nuim.ie/sites/default/files/assets/document/D%20Brookshaw%20talk%20Mar%2002%20\(4\).pdf](https://www.nuim.ie/sites/default/files/assets/document/D%20Brookshaw%20talk%20Mar%2002%20(4).pdf)> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- CANDIDO, Antonio (2006): “Literatura de dois gumes”. Em: CANDIDO, Antonio (2006): *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul.
- COSTA, Sara Figueiredo (2013): “Livros: as regras do negócio”. Em: *Le Monde Diplomatique* – Versão Portuguesa, Dezembro 2013.
- DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix (1992): *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DE LOURENÇO, André Luís Cabral (2005): “Semiperiferia: uma hipótese em discussão”. Em: *Revista Economia e Sociedade*, 14, pp. 177-186.
- DUARTE, de Assis Eduardo / FONSECA, Maria Maria Nazareth Soares (2011): *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais.
- DYLAN, Thomas (1952): “Blithe spirits. A palm-wine drinkyard by Amos Tutuola”. Em: *The Observer*, 06.07.1952. <<http://www.theguardian.com/books/interactive/2013/oct/05/dylanthomas-wales>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- FILHO, Antonio Gonçalves (2011): “Brasil aborda herança Africana para as letras do país”. Em: *Estadao*, 14.10.2011. <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,literatura-e-afrodescendencia-no-brasil-aborda-heranca-africana-para-as-letras-no-pais,785499>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- FORTUNA, Claudio: (2013): “Viriato da Cruz foi o ideólogo da angolanidade”. Entrevista com Carlos Serrano. Em: União de Escritores Angolanos: *www.ueangola.com*. <<http://www.ueangola.com/entrevistas/item/891-viriato-da-cruz-foi-o-ideologo-da-angolanidade-diz-academico-carlos-serrano>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- FREYRE, Gilberto (1940): *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- FRÔ, Maria (2013): “Nota de repúdio pela ausência de escritores negros na Feira de Frankfurt”. Em: *Portal Forum*, 13.10.2014. <<http://www.revistaforum.com.br/mariafro/2013/10/13/nota-de-repudio-pela-ausencia-de-escritores-negros-na-feira-de-frankfurt>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- GAIVÃO, Luís Mascarenhas (2013): “Língua Portuguesa: de colonial, global e transcultural a localizada, do Sul e com crescente valor económico”. Em: Associação Internacional dos Colóquios da Lusofonia (org.). Atas/Anais: AIICL <http://www.ces.uc.pt/doutoramentos/utl/info.php?id_lingua=1&id_doutoramento=8&id_investigador=652> (Consultado em 18 de abril de 2015).

- GUPTA, Akhil / FERGUSON, James (2002): "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". Em: INDA, Jonathan Xavier / ROSALDO, Renato (orgs.): *The Anthropology of Globalization*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, pp. 65–80.
- HALL, Stuart, (2001): "Museums of Modern Art and the End of History". Em: HALL, Stuart / MAHARAJ, Sarat (orgs.): *Modernity and Difference*. London: Iniva, pp. 21-22.
- HELGESSON, Stefan (2001): "Black Atlantic". Em: BAAZ, Maria Eriksson / PALMBERG, Mai (orgs.): *Same and Other-Negotiating African Identity in Cultural Production*. Stockholm: Nordiska Afrikainsitutet, pp. 32-34.
- INDA, Jonathan Xavier / ROSALDO, Renato (2002): *The Anthropology of Globalization - A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- JABBAR, Siji (2014): "African identity in a globalized world". Em: *This is Africa* 17.03.2014. <<http://thisisafrika.me/africanidentity-in-a-globalised-world>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- KANDJIMBO, Luís (2010): "A literatura Angola, a formação de um cânone literário mínimo de língua portuguesa e as estratégias da sua difusão e ensino." Em: União de Escritores Angolanos: *www.ueangola.com*, 06.01.2010. <<http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/58-a-literatura-angola-a-forma%C3%A7%C3%A3o-de-um-c%C3%A2none-liter%C3%A1rio-m%C3%ADnimo-de-l%C3%ADngua-portuguesa-e-as-estrat%C3%A9gias-da-sua-difus%C3%A3o-e-ensino>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- KHADIM, Ndiaye (2014): "O francês, a francofonia e nós" Em: *Buala*, 15.12.2014. <<http://www.buala.org/pt/a-ler/o-frances-a-francofonia-e-nos>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- KHAN, Sheila (2011): "A recusa do esquecimento em a casa-comboio". Em: *Via Atlântica*, 19, pp. 121-134.
- LANÇA, Marta (2008): "A lusofonia é uma bolha". Em: *Jogos sem fronteiras*, julho 2008. Lisboa: Edições Antipáticas. <<http://www.buala.org/pt/jogos-sem-fronteiras/a-lusofonia-e-uma-bolha>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- LARANJEIRA, Pires (1987): "Formação e desenvolvimento das literaturas africanas de língua portuguesa". Em: AA.VV.: *Literaturas africanas de língua portuguesa. Compilação das comunicações apresentadas durante o Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian et al., pp. 15-23.
- LEITE, Ana Mafalda (2008): "A Oficina narrativa da poesia na escrita de José Craveirinha". Em: Petrov, Petar (org.): *Meridianos lusófonos, prémios Camões (1989-2007)*. Lisboa: Roma Editora, pp. 45-56.
- LOURENÇO, Eduardo (1999): *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, pp. 181.
- LUNA, João Carlos / SILVA, Lucas Victor (2011): "Angola sob a estação das chuvas: história e a literatura na escrita de José Eduardo Agualusa". Em: *Cadernos do tempo presente*, 5, 05.10.2011. <<http://www.seer.ufs.br/index.php/tempo/article/view/2622/2252>> (Consultado em 18 de abril de 2015).

- LUSA (2007): “Primeira História da Literatura angolana vai ser publicada em 2012”. Em: *Público*, 05.04.2007. <<http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/primeira-historia-da-literatura-angolana-vai-ser-publicada-em-2012-1290411>> (Consultado em 15 de julho 2015).
- LUSA (2011): “Túmulos nos Jerónimos não conterà as ossadas de Camões”. Em: *Diários de Notícias*, 09.06.2011. <http://www.dn.pt/inicio/portugal/interior.aspx?content_id=1874430&page=-1> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- MAZURI, Ali A. (2010): “África desde 1935”. Em: *História geral da África*, Vol. VIII. Brasília: UNESCO / Ministério da Educação do Brasil - Universidade Federal de São Carlos, pp. 559, 676-677.
- MBEMBE, Achilles (2002): “African modes of self-writing” (translated by Steven Rendall). Em: *Public Culture*, 14, 1, pp. 239-273.
- METZ, Michaela (2013): “140 Schattierungen von Braun”. Em: *Süddeutsche Zeitung*, 04.08.2013. <<http://www.sueddeutsche.de/kultur/rassismus-in-brasilien-schattierungen-von-braun-1.1737750>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- MUDIMBE, Vumbi Yoka (1997): *Tales of Faith: Religion as a Political Performance in Central Africa*. London: Anthlone Press.
- NJAMI, Simon (2006): *Catalogue of the Exhibition Africa Remix: Contemporary Art of a Continent*. Johannesburg: Jacana Media.
- NJAMI, Simon (2013): “The City in the Blue Day”. Em: *Higher Atlas* (Website of the Marrakech Biennale 4, 2012). <<http://www.higheratlant.org/pdf/simon%20njam%20EN.pdf>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- NUNES, Andreia (2013): *Na semiperiferia do sistema-mundo: Portugal e a 'Modernização'*. Lisboa: Associação Observatório Político, Working Paper #32. <http://www.observatoriopolitico.pt/wp-content/uploads/2013/07/WP_32_AN2.pdf> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- NOTÍCIAS SAPO (2008): “Angola: José Eduardo Agualusa considera Agostinho Neto poeta medíocre e é ameaçado com processo judicial”. Em: *Portal Sapo*, 08.04.2008. <<http://noticias.sapo.pt/lusa/artigo/612eceb7d697f6fe796b1.html>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- PAGE, Martin (2002): *The First Global Village: How Portugal Changed the World*. Lisboa: Casa das Letras.
- PINHO, Patrícia de Santana (2004): *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume.
- PONSO, Leticia Cão (2011): “Políticas linguísticas atuais em Angola e Moçambique: o modelo monolinguista do Estado nacional europeu x o modelo plurilíngue das nações africanas”. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des)Igualdades. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- RITTELMAYER, Helen (2014): “Up from Colonialism”. Em: *Claremont Review of Books*, XIV, 1. <http://www.claremont.org/article/up-from-colonialism/#.VTIt_Wd0ycw> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- RUSHDIE, Salman (1991): *Imaginary Homelands: Essays & Criticisms*. London: Grant Books.

- SANTA CRUZ, Maria de (1987): “Luandino e a Maka de Babel”. Em: VV.AA.: *Literaturas africanas de língua portuguesa. Compilação das comunicações apresentadas durante o Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian et al., pp. 205-214.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994): “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira”. Em: *Tempo Social. Revista de sociologia da Universidade de São Paulo*, 5, 1-2, pp. 31-52. <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v0512/Modernidade.pdf>> (Consultado em 23 de junho de 2015).
- SANTOS, Emanuelle / SCHOR, Patricia (2013): “An interview with Ella Shohat and Robert Stam. Brazilians are not travelling enough: On post-colonial theory and analogous counter-currents”. Em: *Buala*, 01.10.2013. <<http://www.buala.org/en/to-read/an-interview-with-ella-shohat-and-robert-stam>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- TORRÃO, Nazaré (2011). “Literatura e a contínua reinvenção da identidade nacional ‘Rio Seco’ de Manuel Rui”. Em: *Buala*, 24.06.2011. <<http://www.buala.org/pt/a-ler/literatura-e-a-continua-reinvencao-da-identidade-nacional-rio-seco-de-manuel-rui>> (Consultado em 18 de abril de 2015).
- WALLERSTEIN, Immanuel (1984): *The Politics of the World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2004): *World System Analysis: An introduction*. Durham/London: Duke University Press.

Repensando a Lusofonia: uma leitura a partir de África

Eduardo Felisberto Buanaissa
Universidade Pedagógica de Maputo

Não há cultura humana que não se fundamente
em profundas trocas de alma.
(Mia Couto 2003)

Primeiras palavras

O presente ensaio responde à seguinte pergunta: qual foi (e será) a contribuição das *africanidades* na (re)formação da Lusofonia? A nossa pesquisa problematiza a formação da Lusofonia tendo especial interesse pela forma como as africanidades participam na sua “génese” histórica, de um lado sob ponto de vista do *cronos* (*χρονος*), que pretende ser o *espelho* de como os eventos se desenvolveram no tempo, e de outro, do termo *kairós* (*καιρός*) ou o momento oportuno, que pretende ser a busca do sentido dos actos que constroem a *humanidade* da Lusofonia nos nossos dias. Esta reflexão é, sobretudo, fruto de um trabalho de pesquisa sobre africanidades realizado em 2010, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no Brasil. Para além disso, ela é também fruto das profundas conversas e lucubrações que temos vindo a desenvolver junto do pai da filosofia moçambicana, Severino Ngoenha.

O pensar sobre a contribuição das *africanidades* na formação da Lusofonia nos vai remeter a reflectir (junto do historiador e filósofo brasileiro Estêvão Martins, na sua obra *Cultura e poder*, de 2002) sobre os contornos da cultura como um factor dinâmico da acção, formação e transformação humana, que enquadra e altera as relações sociais, ingressando forçosamente na equação do poder como factor decisivo da construção da história. Aliás, se esta equação de poder for pensada como a relação de poder defendida por Michel Foucault, então, cada membro da CPLP (e não só) terá de participar, activamente, na construção de uma história comum pelo aperfeiçoamento da liberdade, que em Severino Ngoenha (1993) é vista como fulcro da nossa historicidade.

Se quisermos ser mais precisos, poderemos dizer que as ditas africanidades têm hoje (e tiveram antes) uma participação na história do mundo, de uma forma geral, e na história da Lusofonia, de uma forma particular, através de uma certa imbricação involuntária da sua essencial natureza de contribuição, por intermédio daquilo que Valentim Mudimbe procurou chamar de *The Invention of Africa* (1988), uma vez que todo seu discurso tem sido escondido por detrás de uma ideia de “história precária”. Aliás, esta ideia fora mesmo defendida por importantes cientistas sociais, como foram os casos de Hegel, de Montesquieu, de Levy Bruhl, ou mesmo de Lévi-Strauss, só para citar alguns nomes.

Esta forma de imbricação da história das africanidades foi legitimada na medida em que tudo o que se constituía em formação discursiva, que não fosse ocidental, era relegado para o plano do *inferior*, e por isso passava a ser desnecessário e sem pertinência científica, e sobretudo humana. Todavia, cumpre-nos afirmar, sem correr riscos de engano, que o renegar da história das africanidades para o último plano da *axiologia humana* estava preso não à natureza da forma a que ela se apresentava (ligada ao discurso essencialmente da oralidade, dos contos, dos mitos, etc.) mas, sobretudo, ao interesse ocidental em continuar na dianteira de uma imagética humana perfeita, pelo menos se comparada à humanidade africana. Ou seja, se o africano apresentava um discurso ou uma filosofia, ou ainda uma construção socialmente aceitável na comunidade dos viventes, este discurso tinha que passar pelo tribunal do discurso ocidental (a chamada legitimidade científica, completamente imbricada na construção da história universal) e só poderia ser legitimado como aceitável, importante e fundamental para o progresso, na *conditio* de uma construção mascarada ao discurso ocidental, e por via de consequência, esquecida a sua génese nas ditas *africanidades*.

Todavia, a nós nos interessa ver parte dessa realidade, no sentido de pensar sobre as contribuições das africanidades na abertura de novos horizontes para a construção do mundo, de um lado, e de outro, de modo mais importante, a contribuição que cada cultura de qualquer parte do mundo dá, na linha da interculturalidade, para o avanço da nossa humanidade nas *pistas* da liberdade.

Em outras palavras, vamos nos concentrar em ver, como África foi contribuindo na formação da Lusofonia. Escolhemos o espaço lusófono, de forma propositada, exactamente pelo facto de fazermos parte deste espaço geopolítico (no sentido mais abrangente da palavra) e sabermos por consciência que a sua história não tem recebido a atenção que deveria ou

que poderia ter recebido por parte do mundo intelectual, pelo menos em relação à maneira como ela se tem evidenciado, não se destacando, por exemplo, os processos de transformações sofridos na língua portuguesa, nalguns costumes, modos de ser, tipos de alimentos, manifestações artísticas, maneiras de pensamento, posições religiosas, entre outros aspectos. Embora estes não sejam os elementos centrais da nossa reflexão, os seus conteúdos serão abordados nas entrelinhas desta.

Assim, pretendemos fazer despontar os denominados “faróis da Lusofonia” para uma realidade ligada aos valores civilizatórios africanos na sua formação que, aliás, se circunscreve a uma base intercultural bastante importante que até hoje tem sido negada ou relegada a um plano inferior na formação da Lusofonia, especialmente no âmbito das *artimanhas* da nova forma de “diabolização” da humanidade: isto é, a governabilidade neoliberal. Neste sentido, pensamos que existe na Lusofonia um espaço de diálogo interessante entre as nossas histórias políticas, quanto à participação das culturas Bantu e Ioruba na emergência de um espaço de desenvolvimento sociocultural comum (Ngoenha / Buanaissa 2012). Todavia, a contribuição destas *africanidades* é somente simbólica, na medida em que são assumidas “unicamente” como representantes de vozes culturais diversas, que pura e simplesmente não tiveram espaço suficiente para reivindicarem o seu direito de participação activa na história global.

Como defendemos anteriormente, esta nova história *χρονος*, pela sua dimensão *καιρός*, toma uma extensão de um mundo partilhado que pausa (ou que se fixa) sobre uma *linguagem* comum, não por ser uma herança colonial, todavia por ser escolha política e histórica, de aceitar uma diversidade cultural no interior das fronteiras nacionais, regadas por uma axiologia cultural, que hoje encontram na língua portuguesa o regadio ideal face a governabilidade neoliberal. Com esta forma de pré-ver uma reforma da Lusofonia, assumimos a escolha, a necessidade ou se quisermos, a acção, de melhorarmos a *conditio* da nossa humanidade ligada às grandes mudanças da nossa época, que sempre existiram nestes últimos anos, e que sobretudo são caracterizadas por uma enorme velocidade, quer no plano nacional, quer (e sobretudo) no plano global. Esta velocidade se associa à prolongação dos sentidos humanos nas áreas da informação e da comunicação ou nas descobertas dos recursos naturais nos territórios africanos, entre outros aspectos. Por isso, é fundamental ter presente que, num futuro próximo ou longínquo, como defende Gaston Berger (2004), quanto mais rápidas forem as mudanças, mais forte deverão ser as luzes dos faróis.

Enquadramento conceptual

Para compreendermos a nossa reflexão, dois termos devem ser colocados em evidência, a saber: africanidades e Lusofonia, e estes, devem ser vistos de forma dialéctica.

Pois bem, por africanidades entendemos, as raízes das diferentes manifestações culturais no mundo que tem origem africana. Ou seja, nos referimos aos modos de ser e estar de diferentes grupos culturais que se espelham na África ou que dali emergiram. Neste sentido, por exemplo, as culturas Bantu e Ioruba já não mais serão simplesmente a possibilidades de pensar a África, de forma isolada, mas apresentar-se-ão como representações de todos aqueles que se ligam a estas manifestações culturais. Aliás, se olharmos para a emergência das culturas Bantu, veremos que elas migraram da zona que hoje é conhecida como Camarões, para a região subsaariana de África, há já quase 4.000 anos atrás. Posteriormente, parte da cultura Bantu migrou para Portugal e Brasil, no âmbito dos processos de escravatura e colonização. O mesmo se pode dizer da cultura Ioruba, na qual tal confirmação é dada quando se olha para os grupos culturais que até hoje, de forma relativamente “declarada”, assumem a sua pertença dessa cultura, como são os casos de algumas regiões do Brasil, de Angola, da Nigéria, do Togo, do Benim, entre outros lugares.

A ideia de lusofonia surge frequentemente associada a um conjunto plural de significados que combina ideologias políticas, relações interestatais, interesses económicos, questões linguísticas e indentityárias [sic], entre outras, resultando daí uma dificuldade em se delimitar conceptualmente o que se designa por lusofonia e espaço lusófono (Medeiros 2006: 1).

Nesta linha, para Fontes (2005), a ideia de que a Lusofonia fosse encarada mais como a qualidade de se ter uma “cultura portuguesa” se apresentaria como um reducionismo de abordagem, pois ela, mais do que isso, está inicialmente associada à qualidade de quem fala português e encontra nesta língua uma pátria. Assim, lusófono será todo aquele que na língua portuguesa encontra uma comunidade fraterna de irmãos, com valores semelhantes e comuns ou pelo menos equivalentes. A Lusofonia não pode servir simplesmente para legitimar a visibilidade dos países que a compõem no mundo. Deve, porém, se tornar um espaço de produção de riquezas e desenvolvimento para os seus membros e, sobretudo, para o mundo em geral. Ela tem que deixar de ser um refúgio unicamente do imaginário (Baptista 2000: 5). Aliás, na Lusofonia cada nação membro tem o seu

próprio imaginário. Quer dizer, o imaginário lusófono tornou-se plural e diferenciado e

é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença (Eduardo Lourenço citado por Baptista 2000: 5).

De facto, o verdadeiro diálogo lusófono nem sequer começou. Todos dizemos falar a mesma língua, mas até agora só estivemos a ‘dizer coisas’ sem comunicar verdadeiramente (Baptista 2000: 6).

Aplicando a concepção de uma renovação da história, Baptista (2000) afirma que

estamos ainda na pré-história da constituição de uma comunidade lusófona pois que cada cultura que a compõe tem ainda de recuperar a sua memória e história próprias, reencontrar o sujeito que lhe é próprio (Baptista 2000: 8).

Ora, o relacionamento existente entre os países da Lusofonia, estabelecido há já vários séculos, apresenta-se como o “berço” da Lusofonia. Neste sentido, nos mais diversificados modos, foram surgindo iniciativas de unidade, que mais tarde culminaram com a criação da comunidade lusófona.

Sem dúvidas, a ideia de Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa surgiu de considerações de natureza linguística e histórico-cultural. Neste sentido, o aspecto linguístico corporizou e sublinhou a ideia da Lusofonia. Aliás, nas palavras de Victor dos Santos, “a CPLP constitui a expressão institucionalizada do mundo lusófono, convencionalmente formalizada pelos respectivos estados membros” (Santos 2005: 75).

Ora, isto já é um facto a importância da Lusofonia como vector de projecção estratégica internacional. Baste lembrar o Fórum que se realizou poucos anos atrás em Macau (2012), para facilitar a cooperação económica entre a China e os países de língua portuguesa. A língua portuguesa foi escolhida por uma entidade terceira como o elo cultural comum a uma série de países.

A CPLP foi constituída em Lisboa a 17 de julho de 1996, reconhecendo explicitamente a importância da língua portuguesa e a experiência acumulada durante anos de intensa relação, como realidades legitimadoras da vontade política comum. Foi neste sentido que, segundo Victor dos Santos, os Estados se propuseram conjugar iniciativas para a promoção do desenvolvimento económico e social dos seus povos, e para a afirmação

e divulgação cada vez maior da língua portuguesa. Aliás, isto começa a adscrever-se ao contexto da governabilidade neoliberal, o que nos leva a sublinhar o facto de que

[a] defesa da lusofonia transcende, no entanto, a sua área de concretização específica, devendo ser perspectivada numa dimensão de transversalidade relativamente às áreas da cooperação multilateral e da concertação político-diplomática internacional dos estados membros” (Santos 2005: 75).

Todavia, a defesa da Lusofonia também pode contar com o seu alargamento em relação ao espaço territorial da CPLP, reconhecendo-se que a “ projecção internacional” da língua portuguesa deverá constituir interesse nacional permanente dos Estados membros, numa perspectiva de projecção estratégica e de influência geocultural globalizante. Neste sentido, ela já deveria começar a pensar em desassociar-se da sua concentração (talvez aparente) dos factores linguísticos e histórico-culturais comuns, enquanto elementos fundamentais e potenciadores da coesão da base aglutinadora dos fundamentos de coerência da práxis e das dinâmicas internas da organização. Para sustentar isso, basta olhar, por exemplo, para a adesão da Guiné Equatorial à CPLP, mesmo que não exista de forma evidente elementos tradicionais de ligação linguística e cultural entre aquele país e os restantes membros da CPLP. Porém, a CPLP também deve sublinhar-se como um fórum da autodefesa, apoiando-se na consciência das contribuições económicas que tal “empreendimento” possa trazer, contribuições estas adscritas a uma constante renovação das políticas culturais e económicas externas por parte dos países membros.

O que queremos mesmo com a Lusofonia? Para responder a esta interrogação vale a pena lembrar as palavras de João Domingues, que afirma que “as novas comunidades linguísticas têm, no seio da globalização, o papel de moderadoras, de reconciliação entre o nacional e o mundial, de espaços de identificação e de convergência de ideias” (Domingues citado por Santos 2005: 134). Já Baptista (2000: 10) acrescenta o facto de que

a questão da lusofonia, como de resto acontece igualmente com a francofonia, só pode ser adequadamente dilucidada num contexto mais vasto que é o da nossa actual cultura mundializada, a braços com a, porventura, mais profunda crise que o pensamento ocidental já viveu, situação cultural e espiritual que tem sido comumente designada por pós-modernismo, pós-humanismo, pós-cristianismo ou pós-colonialismo.

Neste sentido, o conceito de Lusofonia que se pretende discutir só pode ser percebido se for adscrito à complexa história global dos nossos dias. Ainda na linha de Santos (2005),

[e]m termos de política externa, trata-se da gestão de um encontro de culturas e de um contexto político-diplomático e negocial, caracterizado pela dinâmica entre competição e cooperação, pela dialéctica entre constrangimentos e oportunidades, nas mais diversas instâncias e circunstâncias relacionais, num ambiente onde actores muito diversificados se debatem pela aquisição ou pelo aumento das capacidades de exercício de influência no plano internacional” (Santos 2005: 84).

Aliás, a análise dos desenvolvimentos políticos internacionais contemporâneos permite verificar que os realinhamentos políticos, económicos, diplomáticos e estratégicos determinados pelas exigências inevitáveis das interdependências crescentes, e pela presença de novos actores e factores condicionantes, pressupõem a potenciação das capacidades relacionais baseadas em coerências específicas e em lógicas preferenciais, de expressão cultural, bem como a criação de novas formas de intervenção, assim como modalidades e instrumentos de acção.

Santos (2005) acrescenta que nos nossos dias vale a pena nos perguntarmos sobre que realidade pretendemos nós designar com o termo Lusofonia? E o que nos leva a fazê-lo? Ora, com Eduardo Lourenço (1983) a questão é tida em dois sentidos, a saber: primeiro, o pilar da língua, para além da extrema diversidade da língua de “Camões” no espaço lusófono, o que é um fenómeno natural no contexto das transformações das “linguagens” de cada comunidade; segundo, e sobretudo, o facto da língua portuguesa ter diferentes acepções (em termos de importância) nos países de língua oficial portuguesa.

Assim, a primeira acção a ser feita para a construção da Lusofonia seria a tomada de consciência da diversidade histórica, cultural, simbólica e imaginária dos Estados membros da Lusofonia, sem que se caia no domínio do relativismo ético e cultural, onde afinal, tudo se equivale e nenhum projecto vale verdadeiramente a pena ser sonhado, e muito menos concretizado. Neste sentido, a Lusofonia deve ser assumida, então, como um vector estratégico e específico da afirmação e projecção dos seus membros no panorama internacional. Nesta senda, ela deve possibilitar aos indivíduos a participação na vida sociopolítica e económica nacional e internacional, acompanhando assim, como faróis bem acessos, as grandes velocidades transformacionais que o mundo de hoje enfrenta.

As africanidades na sua direta relação com a Lusofonia **Constatação *in loco***

Na pesquisa que realizamos no Brasil, tivemos a oportunidade de analisar e discutir, dentre vários aspectos, o conceito de cultura (ameríndias, europeia e, principalmente, africanas). Procuramos reflectir sobre sua genealogia e seus efeitos de poder, caucionados pela pretensão da verdade universal. Para tal, foram levadas a cabo no Rio Grande do Sul um conjunto de actividades empíricas durante dois meses. Estas actividades foram desenvolvidas nos seguintes termos: visitas a “loais históricos” (Memorial do Rio Grande do Sul, Mercado Público de Porto Alegre e o Quilombo¹ de Casca no Município de Mostardas), algumas sessões de filmes sobre um suposto Brasil empírico (com ênfase em afrodescendência ou elementos indígenas), palestras sobre educação e cultura em Moçambique e Cabo Verde em escolas e municípios do Rio Grande do Sul, e seminário sobre acções afirmativas, que se configuravam numa espécie de *discriminação positiva*. Sendo assim, vamos destacar algumas constatações a que chegamos:

O documentário *Notícias de uma guerra particular*, produzido no Brasil em 1999, cuja produção é de Kátia Lund e João Moreira Salles, representa um conflito armado entre a polícia e os denominados “bandidos”, conflito associado à criminalidade vivida nas favelas. O que mais me chamou atenção foi o facto de a maior parte dos criminosos serem de cor negra, descendentes de escravos vindos de África. Nos seus depoimentos, alguns dos criminosos alegavam praticar o crime como forma de conquistar respeito na comunidade e na sociedade em geral, como forma de conseguir recursos para subsistência de suas famílias e comunidades. E isto se dá como reacção a ausência de assistência social e educativa por parte do Estado. Seja qual for a justificação, por mais ilegítima que ela seja, consegue-se perceber pelos relatos dos seus antecedentes de vida (uma história de pobreza extrema), que o crime acaba sendo usado como capa da pobreza, ou se preferirmos, como capa do esquecimento à que suas condições de existência foram relegadas, tanto pelo Estado (membro da Lusofonia) como pela sociedade e pela mídia, por intermédio de uma cultura ocidental dominadora, cuja

¹ Quilombo é um termo usado no Brasil e em outras partes do continente americano para designar o local em que viveram e vivem os descendentes dos ex-escravos fugidos dos seus “donos”, na altura da escravatura no Brasil. Os seus moradores são denominados de quilombolas.

tarefa foi seduzir o modo pacífico e alegre do ser africano.² Desta forma a “afirmação” dos seus valores culturais africanos é ignorada (quase que excluída em termos ontológicos), ou então, colocada no subterrâneo das hierarquias dos valores civilizatórios que teleologicamente fazem do Brasil o Brasil que se conhece.

Já no documentário *Atlântico negro: na rota dos orixás* (produzido e dirigido por Renato Barbieri, no Brasil, em 1998) é retratada a importância do continente africano na construção da sociedade brasileira, mostrando algumas semelhanças existentes entre parte de África e parte do Brasil. Dentre estes laços, destacam-se a religiosidade, a musicalidade, a fala, os hábitos alimentares e a estrutura familiar.

Da famosa obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala* (1933), é possível constatar a contribuição dos ameríndios e dos africanos (estes principalmente) na formação da sociedade brasileira. Freyre chega mesmo a dizer: “mas nenhuma influência foi maior que a do Negro” (Freyre 1980: 354), mostrando com isso a importância que os afrodescendentes tiveram na formação do povo brasileiro, de forma particular, e da Lusofonia, de forma mais abrangente.

No livro de Alberto da Costa e Silva, publicado em 2003, cujo título é *Um rio chamado Atlântico – a África no Brasil e o Brasil na África*, são destacados vários ensaios que se debruçam sobre as relações históricas entre o Brasil e a África atlântica, tratando da ida dos negros africanos para o Brasil. O autor aborda também as relações político-culturais entre o Brasil e África desde o século XVI ao XIX, e procura mostrar que existia muito em comum entre estas duas realidades neste período. Fala da história dos escravos regressados a África, que levaram consigo valores do Brasil implantando-os deste modo em África. Estes valores estão ainda visíveis, insistimos, na dança, na música, na alimentação, na fala, na religião, etc.

Darcy Ribeiro apresentou, especialmente no seu livro *O povo brasileiro*, publicado em 1995, as matrizes que constituem o Brasil, apresentando assim a contribuição dos ameríndios (principalmente), dos africanos e dos portugueses na formação do Brasil. É aqui, por exemplo, que se vê casada a “tríade cultural” estabelecida pelos europeus (portugueses), africanos (Bantus e Iorubas) e americanos (ameríndios). Aliás, Darcy Ribeiro defende nesta obra a ideia de que não se pode menosprezar a importância indígena na formação do Brasil.

2 Veja-se, para esta afirmação, a obra de Sodré (1988).

Por fim, mas não por último, visitamos a comunidade quilombola de Casca, no município de Mostardas, ao Sul do Brasil, no âmbito do Programa de Convivências com as Comunidades Rurais. Constatou-se que este quilombo é habitado majoritariamente por descendentes de escravos africanos que obtiveram as suas alforrias e também concessão de terra (a qual habitam agora) pela ex-proprietária de nome Quitéria Pereira de Nascimento, cujo testamento conferia a posse de terra aos seus ex-escravos. O que se afigura interessante é que a comunidade se considera toda ela como uma grande família, manifestação típica dos povos Bantu, que também se consideram uma grande família. O mais surpreendente, ainda, foi ouvir brasileiros cujo local de nascença é o Brasil, e que nunca tiveram nenhum contacto físico com a África, afirmar repetidas vezes que são africanos. Para além disso, nota-se que a maior parte dos seus hábitos culturais já não estabelecem uma “relação de necessidade” com os hábitos culturais dos africanos atuais, como se pode constatar facilmente nas músicas, nas vestes, na língua, etc. Mas todavia, não se esqueceu o passado comum que liga os diferentes rumos que estas culturas foram tomando.

Da visita ao Memorial do Rio Grande do Sul, apreciamos exposições sobre a história do Estado. Nesta história destaca-se que, quando os africanos chegaram ao Rio Grande do Sul, participaram em conflitos militares por eles desconhecidos. Destaca-se também que a palavra quilombo é uma palavra Bantu que significa “povoação”. Nesta visita percebemos também a “não manifestação ou a não visibilidade” de valores africanos na formação do Brasil, o que nos levou a concluir que uma certa elite brasileira faz com que o negro não consiga afirmar a teleologia das condições de sua génese, muito a propósito de uma concepção da superioridade do branco ligada à “sedução” da autenticidade cultural dos negros. Daí, fomos levados a fazer emergir três linhas de reflexão, a saber:

1ª linha: atendendo que os africanos que foram trazidos ao Brasil, tendo encontrado por lá os portugueses e os ameríndios, partiram das mais diversificadas “cosmogonias africanas”, e que chegados ao Brasil, foram rigorosamente separados dos seus compatriotas e misturados a outros indivíduos, cuja única fonte de aproximação era a cor da pele (pois até os idiomas falados eram diferentes), como será possível justificar a existência de valores de cultura africana na formação da brasilidade, de um modo específico, ou da dita Lusofonia, de um modo geral? Atendendo à inevitabilidade do sincretismo cultural que esses processos de migrações e encontro com os outros (ameríndios e europeus) possibilitam, não se teria

criado um novo paradigma de uma *Lebenswelt* de um grupo em que novas formas e padrões de conhecimento se destacariam como humanos e não necessariamente africanos?

2ª linha: partindo do pressuposto de que o principal local de habitação do escravo trazido de África era mais a senzala do que propriamente a casa-grande (pois era na senzala que viviam a maioria dos escravos), colocamo-nos automaticamente na condição de reflectirmos sobre o facto de que, embora a cultura é tomada como factor da acção, formação e transformação, alterando deste modo as relações sociais, esta relação se dava entre africanos. Aliás, as possíveis ressignificações da cultura dos escravos, nesta linha de pensamento, tinha toda uma base para continuar sendo africana, ou seja, embora sincrética, continuava tendo como ponto de origem o espaço geográfico chamado África.

E daí, a *3ª linha:* se pode procurar estabelecer um enquadramento dessas *africanidades* dentro do espaço geográfico donde os escravos provinham. Nesse caso, o já citado filme *Atlântico negro na rota dos orixás* permite-nos recordar que os escravos regressados do Brasil para África não mais conseguiram se enquadrar como africanos, chegando mesmo a ter filhos e netos que se assumiam brasileiros nascidos em África. Face a isso, podemos perceber as formas totalmente relacionais entre as diferentes culturas que hoje conformam, pelo menos em termos parciais, a Lusofonia.

Todavia, ainda existe, de facto, a necessidade de se aprofundar, já sob prismas de teorização, sobre a maneira como a África poderá continuar a fazer parte desta história de reformação da Lusofonia aqui proposta, enquanto espaço de “convivência” de culturas “negra, branca e ameríndia”.

Descobrir os valores civilizatórios africanos na formação da Lusofonia poderá constituir uma base de integração dos seus Estados membros, em termos de solidariedade e humanidade. Aliás, poderá colocar a Lusofonia, em termos culturais, políticos e económicos, cada vez mais perto de África para, por intermédio do diálogo e cooperação, resolverem problemas relacionados com a pobreza e as dificuldades existenciais dos seus cidadãos. Discutir a formação da Lusofonia, seja sob qual for o ponto de vista, remete-nos a reflectir profundamente sobre o conceito de cultura e, consequentemente, a possibilidade de que tal cultura, seja ela qual for, tem de desviar o arsenal do carácter social vigente para um determinado curso comportamental pretendido pelos poderosos manipuladores das culturas. Assim, torna-se adequado continuar a reflectir sobre a influência Bantu e Ioruba numa desejada reformação da Lusofonia, reflectindo também sobre

as manifestações da cultura ameríndia e europeia dentro do espaço das *africanidades*. Tudo isso para saber discernir e diferenciar o que é africano do que é ameríndio ou europeu, mas não como tentativa de criar oposições em termos de contribuições, e, sobretudo, para não desviar os particularismos advindos da aliança intercultural, e, desse modo, poder estar em condições de justificar o *corpus* das constatações teóricas sobre as *africanidades* levadas a cabo por vários pensadores do âmbito dos estudos interculturais e da África.

Constatação teórica³

V. Y. Mudimbe apontou no *The Invention of Africa* (1988) e, mais adiante, no *The Idea of Africa* (1994) que, depois do século xv, fixou-se uma ideia de África que permaneceu dominante durante vários séculos, como continente das mais profundas negatividades em comparação à cultura ocidental. Mesmo se podemos distinguir épocas, amplitudes diferentes, se estabelece uma relação constante da África com a Europa, que esta engendrou unilateralmente ao longo da sua história. Severino Ngoenha (1993) chega mesmo a ver esta relação como característica da identidade ocidental, enquanto permite ao ocidente, no momento de mudança da sua história, se definir dentro de uma nova relação de exclusão, onde a Europa se constrói historicamente numa relação de alteridade com a África. Como já referidos, os dois factos maiores nos quais se estabelece esta relação intercontinental são o tráfico atlântico e a colonização. Do ponto de vista europeu, estes dois eventos a longo termo constituem factores fundamentais do que geralmente é considerado como a emergência do ocidente moderno. Eles são, por conseguinte, eventos centrais da história ocidental e traços característicos da sua cultura.

Com Severino Ngoenha, constata-se que ao longo destes tempos a Europa escravagista e depois colonial produziu uma enorme quantidade de discurso sobre a África, cujo conjunto constitui o que Mudimbe (1988) chamou de *gnose* africana, um conjunto epistémico pelo qual intérpretes e

3 Estas constatações são fruto de intensos debates com Severino Ngoenha e das reflexões que ele desenvolvia aquando da elaboração do seu mais recente livro, *Intercultura: alternativa a governabilidade biopolítica?* (2014).

analistas europeus usaram sistemas, categorias e conceitos dependentes da epistemologia ocidental. A *Gnose* africana, que é uma suma dos discursos ocidentais sobre a África, é um pseudoconhecimento, através do qual todas as projecções do ocidente moderno sobre a África foram legitimadas como factos. Eles tornaram difícil, ou quase impossível, toda e qualquer apreensão da vida africana, independentemente das premissas que lhe foram conferidas. De acordo com os seus interesses, o ocidente fixou o sentido, as normas de interpretação, os métodos de análise, – numa palavra, o *locus* epistemológico da África. O africano viu-se destituído durante todo o período colonial da sua identidade e da sua autenticidade. É assim que se produziu para o africano (quer Bantu, quer Ioruba, quer qualquer outro) uma imagem de si no espelho do ocidente.

Mas na segunda fase desta relação euro-africana, quer dizer, no tempo da colonização, a produção da *Gnose* africana sofreu mudanças significativas. Enquanto até ao século XVIII a África era essencialmente um objecto imaginário, o movimento colonial, por sua vez, teve que se apoiar sobre um conhecimento mais preciso, que tinha um valor estratégico, em outras palavras, sobre um conhecimento científico. De outro lado, acompanhando o movimento da conquista colonial, encontramos uma outra instância de produção de discurso sobre a África, que vai constituir uma outra fonte de saber etnográfico: trata-se da missão cristã, responsável pela evangelização de África sob a autoridade colonial.

Porém, existe um outro movimento de pensamento contrário, que defende uma compatibilidade possível entre as tradições africanas e a modernidade ocidental. Isto é, a capacidade dos africanos, a partir dos seus substratos culturais, de escolherem selectivamente na modernidade ocidental aqueles elementos que lhes permitem engrenar no processo de desenvolvimento, baseando as suas escolhas numa certa modernidade existente. A premissa imprescindível deste raciocínio pressupõe, primeiro, que exista um substrato cultural ou filosófico nas *africanidades* capaz de ser identificado e capaz de servir de base de preferência, e, em segundo lugar, conjectura que a modernidade pode ser dividida em partes, o que pode permitir às culturas africanas, a semelhança dos mercados, fazer escolhas de produtos que lhes interessam e, ao mesmo tempo, abster-se, ou até rejeitar os elementos de modernidade que lhes parecem inadequados, ou mesmo perniciosos.

Com Severino Ngoenha, vemos que os corolários deste processo de hegemonia neoliberal fazem-se sentir sobretudo pela progressão de violên-

cia. Violência que em primeiro lugar se exterioriza pelo facto de que 90% das populações africanas não conseguem satisfazer as suas necessidades de base, em termos de alimentação. A pobreza e a violência simbólica, que este processo acarreta consigo, fazem com que o número de crianças de rua aumente, o número de mendigos aumente e ainda o número de pessoas sem habitação, sobretudo jovens. Ao mesmo tempo emerge uma classe económico-política, exibicionista e indiferente à sorte dos demais. As prioridades económicas e dos investimentos dão prioridade aos grandes grupos económicos e às grandes multinacionais (em Moçambique, são exemplos disso a Vale, a Mozal, a Rio Tinto, a Rivers Deile, a Nadarco, entre outras), onde as elites económico-políticas aparecem como parceiras e principais beneficiários de tais investimentos, em prejuízo de pequenas e médias empresas e do crescimento geral e económico das populações.

Para resolver isso, na visão de alguns filósofos, alega Ngoenha, o pensamento da interculturalidade (que de forma bastante sintética pode ser entendido como *diálogo entre culturas* e a consequente abertura intersubjectiva que se dá através do mesmo diálogo) pode ultrapassar o problema do neoliberalismo. Com a interculturalidade, se criaria um novo espaço de diálogo. Trata-se de um conceito que rapidamente atingiu áreas geográficas bem diferenciadas, Europa, América do Norte, América Latina, Ásia e África. Estas diferenças geografias simbolizam também compreensões diferentes do que a interculturalidade significa, diferentes métodos da aproximação e diferentes objectivos. Neste sentido, a interculturalidade poderia ser vista e considerada como um avanço moral da humanidade. Ora, segundo Aimé Césaire (1983), as elites da Europa, depois de ter praticado a escravatura no marco do colonialismo, teriam acabado por condenar todas as formas de racismo e de discriminação e teriam deixado de fazer trapaça com os seus próprios princípios, especialmente a partir dos anos 1920, pois teve em conta o culturalismo dos EUA e as consequências da Segunda Guerra Mundial. Hoje, quando um imigrante é injustamente expulso, espancado, aprisionado, maltratado ou discriminado, são as organizações humanitárias do próprio país (igreja, ONGs, partidos políticos com maior sensibilidade social) que se levantam para defender esta vítima, confrontando-se mesmo, às vezes violentamente, com as forças governamentais e militares de seus países, que no fundo mais do que se preocuparem em defender pessoas, procuraram sempre defender o neoliberalismo.

África face a governabilidade neoliberal

Com Ngoenha podemos entender o neoliberalismo como o mecanismo pelo qual a vida dos sujeitos se torna objecto directo de instituições internacionais específicas. De um lado, tem-se práticas discursivas, e de outro, o facto de tais intervenções e tais discursos se colocarem como um modelo de racionalidade, que permitiria conferir sentido à vida dos sujeitos, só enquanto portadores de interesses económicos. Todavia, a partir da década de 1960 conheceu-se o nascimento e a expansão de filosofias que alguns hermeneutas e historiadores chamaram de contextuais. Tratava-se da filosofia latino-americana, e mais concretamente ligada a esta investigação, da filosofia africana. Ngoenha acrescenta que, quer o pensamento filosófico africano, como comprovam as críticas de Towa, Eboussi-Bolaga, Hountondji ou a etnofilosofia de Tempels, Kagame e Senghor, bem como a desconstrução histórica, a visão exógena e etno-céntrica do pensamento sobre o oriente de Edward Said e sobre a África de Mudimbe, atestam uma estreita ligação à uma visão *crítico-desconstructivista*, por se oporem a um tradicional pensamento oriental e africano, cujos pressupostos contribuíram na legitimação do domínio e da violência praticadas pelas sociedades do norte em relação aos povos do sul. Este processo de *desconstrução* vai da crítica à elaboração do saber nos campos do direito internacional público, oriundo da *ius inventiones* de Cristóvão Colombo, *ius* que tem a sua legitimação teórica na escola de Salamanca, por eminentes académicos como Suárez e Victoria, entre outros. Isto também ligando-se ao campo da teologia, com a manipulação exegética das escrituras, a fim de legitimar o processo da opressão dos índios e a escravatura dos negros.⁴ A desconstrução de um racionalismo filosófico, que fez do oriental e do africano a alteridade perante ocidente, cuja compreensão e interpretação eram subordinadas a uma visão hegemónica e etnocêntrica que o ocidente tinha, levou a caracterizar o dito diferente como primitivo, bom selvagem, cuja civilização estaria hegelianamente fora da história. É importante entender que as filosofias extraeuropeias de matriz africana interculturais não se limitam a um processo desconstrutivo crítico, daí mesmo a sua importância. Elas trazem consigo, também, tentativas de respostas alternativas aos modelos da biopolítica. A filosofia africana, segundo Ngoenha, tem como paradigma o conceito de

⁴ Basta lembrarmo-nos do histórico debate de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas.

liberdade, isto no que diz respeito às condições histórico-sociais, das quais tais pensamentos e filosofias necessariamente emergiram. Ora, as circunstâncias pelas quais os ditos orientais, africanos ou americanos vão fazer emergir a gênese do seu pensamento são circunstâncias de opressão, de escravatura, com finalidades de legitimação. Assim, o africano, por exemplo, é uma criação e invenção ocidental. Todavia, emergiu em África, sobretudo no século xx, esforços de intelectuais que procuraram mudar esta imagem dada a África. Com a filosofia de Kwasi Wiredu (1996) poderemos chamar a isto de descolonização mental. Fundamentalmente, a descolonização mental é uma tentativa de reconceder espaços de liberdade, a nível epistemológico, ao pensamento não europeu, sem necessariamente cair numa espécie de afrocentrismo, e, ao mesmo tempo, defende o melhoramento de vida e a consequente redução da discrepância de seus níveis, verificados no interior de cada Estado e, sobretudo, na relação Ocidente-África.

Esta discrepância dos níveis de vida, das possibilidades de acesso à educação e aos bens materiais, faz-nos teorizar a necessidade de uma concepção de interculturalidade, que não seja meramente um diálogo Norte-Sul. Porém, que esteja em condições de envolver até mesmo os participantes do interior do Norte e também do Sul, numa relação dialéctica.

Severino Ngoenha lembra-nos a reacção de Spivak (1999) quanto a esta questão. Para esta autora, a construção de um pensamento alternativo ao neoliberalismo só pode acontecer se prestarmos atenção não só às estratégias de dominação, mas também à maneira como os subalternos elaboram e transformam as suas próprias representações sociais, partindo das suas necessidades, as quais emergem no interior de percursos de subjetivação específica e local e atingem estruturas identitárias e tradições desconhecidas e estranhas às ocidentais.

Por sua vez, a filosofia intercultural, sobretudo com os trabalhos de Mudimbe, tem interesse particular para o tema em curso, na medida em que identifica nas representações de alteridade construções da tradição europeia. Com efeito, a pós-colónia africana não é espaço onde simplesmente sobrevivem e se reelaboram o que estava na base da ideologia colonial, mas é também o lugar onde a racionalidade biopolítica cria novas subalternidades e inventa concomitantemente novas formas de soberania que já não são ligadas ao Estado, ainda que dependam directamente do imperativo da exploração de recursos, sem controlo possível da parte das colectividades locais. Os países da Lusofonia, como Brasil, Angola e Moçambique, só para apresentar alguns exemplos, não fogem deste caminho.

A África actual remodela espaços de pertenças e de identidades, modifica a percepção dos espaços onde se realizam as trocas culturais e económicas, põe ao ser novos limites, reais ou imaginários, que de um lado permitem digerir o acesso selectivo dos sujeitos à esfera da cidadania, da vida decente, e por outro, conduzem à criação de enclaves em que predominam a violência bruta e o extermínio indiscriminado. Aliás, o pensamento africano tem-se dedicado a criar modelos de racionalidade alternativos aos oferecidos pela racionalidade neoliberal, aos quais se pede a estruturação de formas de resistência locais (os saberes das *africanidades*), mas também universalizáveis (filosofia *Ubuntu*, que apregoa a famosa ideia sul-africana do *I am because we are*), em relação a destruição do espaço político, compreendido como um espaço de partilha e de decisões colectivas sobre o justo e o injusto.

A re formação da Lusofonia a partir da interculturalidade

Vários países africanos, para não falar da África inteira, sofrem estritamente as imposições das instituições globais, sob ponto de vista político, no sentido mais abrangente da palavra. Ora, se com as formas de racionalidade unicultural a África ainda permanece sem poder dizer algo ao mundo, ou seja, sem poder tomar parte nos grandes “concílios ecuménicos neoliberais”, então ela se remete à condenação de subdesenvolvimento e, consequentemente, de injustiça. Um “ponto de fuga” para a superação deste problema seria, por exemplo, adoptar a ideia de justiça defendida por Marta Nussbaum (2013) e retomada por Severino Ngoenha (2014), que enforma que o critério para determinar se um ordenamento político é justo seria aquele constituído pelo facto de que todos os elementos a ele associados tenham a possibilidade de se autorrealizarem. Em outras palavras, será justo o ordenamento que dará a todos a possibilidade de escolher um tipo de vida compatível com a própria realização pessoal como seres humanos autónomos. Se tratará, por outro lado, de analisar as teorias de justiça que provêm do âmbito da filosofia intercultural e que se põem como ponto de partida para uma nova definição do universal humano, mas também das condições de possibilidades de novas relações entre o Norte e o Sul.

Neste contexto, as teorias de Kwasi Wiredu (1996), acrescenta Ngoenha, são importantes e pertinentes, pois elas propõem a fundação de uma

ética que se baseia em alguns traços universalmente humanos. Só dessa forma se poderá estabelecer um critério de distinção universal entre o justo e o injusto. Assim, deve-se tomar em consideração a existência de formas de participação democrática (e não imposições) baseadas no consenso, as quais são muito mais pertinentes para vida societária e permitem uma forma de resistência contra a governabilidade biopolítica. Esta governabilidade neoliberal atual apresenta formas de violência extrema, maiores ainda do que as da época da escravatura ou do colonialismo mais rigoroso, em que os negros e africanos foram os principais objectos de experimentação das novas formas de domínio e de exploração dos novos territórios.

Se, de facto, o conceito de justiça parece estar associado ao conceito de interculturalidade pelo seu potencial democrático inerente, é útil pensar com Ngoenha e Castiano (2011) sobre a interpretação que faz a concepção de justiça *Ubuntu* como um modelo possível de reconciliação, não só nas sociedades sul-africanas, mas extensivas também a outras sociedades (como a lusófona, só para apresentar um exemplo). Assim seria possível reforçar-se os tecidos sociais interafricanos, o que permitiria, aliás, uma ulterior resistência as penetrações neoliberais e também reforçaria a concepção de justiça através da ideia do contrato social, tendo Moçambique como ponto de partida, mas também sendo extensível a outras partes do mundo.

Com isso, a interculturalidade pode-se apresentar como uma boa base para a contribuição das *africanidades* na reformulação da Lusofonia, uma vez que, se as *africanidades* (Bantu, Ioruba) se “ubuntuizarem”, isto é, se materializarem justas, haverá em si uma possibilidade de parte da Lusofonia ser justa, o que possibilitaria um alargamento de influências de um espírito de justiça através da interculturalidade no interior da Lusofonia. Este pensamento pode parecer a primeira vista trivial, mas adscrevamo-nos ao ponto abaixo, para, de facto, encontrarmos possíveis respostas para uma Lusofonia que estaria em condições de trilhar pelos caminhos da justiça.

Interculturalidade e globalização: qual Lusofonia?

Postas as constatações anteriores, verificamos que, ou a Lusofonia está servindo a interesses aquém do desenvolvimento da humanidade e, por isso, é uma instituição neoliberal que deve ser combatida, ou ela não está cumprindo fidedignamente o seu papel de projecção estratégica dos seus

Estados membros. De uma ou de outra forma, se a quisermos manter viva no contexto de desenvolvimento dos seus Estados membros num espírito de justiça, ela deve ser reinventada. Aliás, como afirmamos antes, ela existe para potenciar a participação estratégica dos seus estados membros neste mundo global do neoliberalismo que, paradoxalmente, tende a “manter” a Lusofonia como uma instituição defeituosa que, no mínimo, não consegue resolver os problemas de parte dos seus membros (países africanos). Isto implica dizer: se, de facto, somos contra o neoliberalismo, pelo menos como ele se apresenta agora, então, cumpre-nos reinventar o conceito de Lusofonia.

Assim, num plano ideal, a Lusofonia seria assumida como um espaço intersubjectivo, onde os sujeitos envolvidos se uniriam “simplesmente” pelo seu interesse de cooperação humana (e não de competitividade) para o melhoramento das suas condições existenciais e de justiça. Aliás, toda vez que o mundo se torna global, a Lusofonia também deverá ser global, no sentido de ser um espaço em que qualquer ser humano possa ter a capacidade – por intermédio da interculturalidade – de formar parte dela sem se sentir estranho. O único objetivo central da Lusofonia deveria ser o melhoramento das condições de vida da humanidade. Para Victor dos Santos (2005)

[a] globalização inclui uma dimensão processual de reformulação epistemológica induzida pelas novas percepções inerentes, e derivadas do acesso generalizado à informação e ao conhecimento, revelando novas formas de acção coordenada e de cooperação, entre os actores que partilham interesses comuns, expressos na formação convencionada de comunidades baseadas em identidades culturais e linguísticas. Poderemos considerar que se, por um lado, a globalização implica comunicação potenciada, por outro lado, a lusofonia tem estado presente desde o início dos processos de mundialização, promovendo a comunicação entre indivíduos, povos e culturas ao longo de mais de oito séculos (Santos 2005: 87).

Últimas palavras: uma resposta das africanidades (?)

Face à evolução dos últimos acontecimentos globais, a questão que se abre é tentar saber quais são as propostas concretas trazidas pela interculturalidade, não simplesmente das africanidades, mas de uma maneira geral de todas as culturas, para fazer face à hegemonia do neoliberalismo. Ou, se quisermos, como é que os países do sul, por exemplo, os africanos, po-

dem resistir a este processo? A isso junta-se a necessidade, aqui avançada, de uma profunda reforma da Lusofonia. Com Severino Ngoenha (2014), parece-nos óbvio, em primeiro lugar, a emergência de um tríplice contrato.

O primeiro contrato seria cultural. Isto significa que é imperioso que os estados africanos, nas suas constituições, nos seus assentos jurídicos e nas suas políticas, não abandonem nem os elementos oriundos do ocidente, mesmo sob forma de colonização, mas ao mesmo tempo não abandonem, sobretudo, as suas culturas, nos seus valores e no espírito das organizações de suas vidas sociais.

Em segundo lugar, tratar-se-ia da necessidade de incrementar um contrato político que significaria, inicialmente, a priorização de diálogo intercultural e *intra murus*, o que significa um diálogo contínuo na tradição da “palavra africana”, a fim de que toda a dimensão política passe necessariamente pela via do diálogo e do consenso. Se os pressupostos jurídicos ou culturais das nossas constituições e de nossas práticas políticas forem, como têm sido até agora, simplesmente cópias dos instrumentos jurídicos ocidentais, excluem-se, de forma automática, a maior parte das populações que tem pressupostos axiológicos diferentes, e por via disso, os novos estados dão continuidade à esfera da colonização e legitimam as acções das elites detentoras de estado. De facto, seriam representantes da neocolonização jurídica ou política.

Em terceiro lugar, trata-se de fortificar um contrato social que tem que ser continuamente renovado, a fim de que o Estado possa jogar o seu papel de redistribuição de oportunidades e de superação das desigualdades sociais entre os seus cidadãos. Este procedimento tende a evitar políticas de confrontação, de fraccionamento, que fragilizam interiormente os países e abrem campo para práticas de ingerência, com as consequentes hegemónias de grupos internacionais fortalecidos durante a globalização. Uma instituição como a Lusofonia, uma vez reformada, poderia ajudar grandemente para que tal procedimento decorra num contexto de justiça, através da sua cooperação em termos de projecção estratégica.

Estes três contratos – o cultural, o político e o social – permitiriam a fortificação dos tecidos sociais, criando um consenso social que resistiria melhor frente a ingerências externas autoritárias, ao tempo que capacitaria estes países não só para defenderem um ponto de vista ligado à defesa dos seus interesses comunitários, mas, inclusive, de agirem conjuntamente.

Segundo Ngoenha (2014) a resistência aos projectos neoliberais passa infalivelmente pela necessidade de uma união entre os estados, não só no

interior de África, ou da Europa, ou ainda da América, mas, sobretudo, pela união de interesses entre diferentes culturas (esta é a Lusofonia que defendemos) que se aproximem pela partilha de uma história comum, num espírito de justiça como fulcro da liberdade. E isto, torna-se ainda menos difícil de efectivar, se, de facto (como termina o nosso debate com Severino Ngoenha), as nossas elites na Lusofonia deixarem de ser ou de pretendem ser simplesmente económicas, políticas ou intelectuais, e passarem a ser sobretudo, e muito especialmente, elites morais. Assim, a Lusofonia poderá vir a ser um espaço para toda a humanidade, uma humanidade moralmente elitizada, uma humanidade que possa dizer segura e vivamente: *I am because we are!*

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, Maria Manuel (2000): “O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”. Comunicação apresentada ao III Seminário Internacional «Lusografias», promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, 8 a 11 de Novembro de 2000. <<http://mariammanuelbaptista.com/pdf/OconceitodeLusofoniae-mEL.pdf>> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- BARBIERI, Renato (1998): *Atlântico Negro: na rota dos orixás*. Documentário, 54 min.
- BERGER, Gaston (2004): “A atitude prospectiva”. Em: *Parcerias estratégicas*, 19, pp. 311-317. <http://www.cgee.org.br/arquivos/pe_19.pdf> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- CÉSAIRE, Aimé (1983 [1939]): *Cahier d’un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.
- COUTO, Mia (2003): “Economia - A fronteira da cultura”. Texto apresentado na AMECON – Associação Moçambicana de Economistas (30.09.2003). Em: *macua*. <http://www.macua.org/miacouto/Mia_Couto_Amecon2003.htm> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- FONTES, José (2005): “Novas Identidades: Portugal e a Lusofonia”. Em: CARVALHO, Dulce / VILA MAIOR, Dionísio / TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.): *Des(a)fiando discursos: Homenagem a Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, pp. 349-354. <<http://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/368/1/Des%28a%29fiando%20Discursos349-354.pdf.pdf>> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- FREYRE, Gilberto (1980 [1933]): *Casa-Grande e senzala*. São Paulo: Círculo do Livro.

- LOURENÇO, Eduardo (1983): “Crise de identidade ou ressaca imperial”. Em: *Prelo. Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*, 1, pp. 15-22.
- LUND, Kátia / SALLES, João Moreira (1999): *Notícias de uma guerra particular*. Documentário, 57 min, produzido por Raquel Freire Zangrandi.
- MARTINS, Estevão (2002): *Cultura e poder*. Porto Alegre: Editora Saraiva.
- MEDEIROS, Paula Cristina Pacheco (2006): “Lusofonia: discursos e representações”. Em: *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/FEUC/FLUC*, 1. <http://cabodosttrabalhos.ces.uc.pt/n1/documentos/200611_lusofonia_discursos_representacoes.pdf> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- MUDIMBE, Valentin (1988): *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUDIMBE, Valentin (1994): *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- NGOENHA, Severino (1993): *Das independências às liberdades. Filosofia africana*. Maputo: Edições Paulistas-África.
- NGOENHA, Severino (2014): *Intercultura: alternativa a governação biopolítica?* Maputo: Publifix.
- NGOENHA, Severino / BUANAISSE, Eduardo (2012): “Fronteiras da filosofia para a construção da democracia em Moçambique”. Em: *Síntese*, 10, pp. 173-186.
- NGOENHA, Severino / CASTIANO, José (2011): *Pensamento engajado. Ensaio sobre filosofia africana, cultura política e educação*. Maputo: Educar.
- NUSSBAUM, Martha (2013): *Fronteiras da justiça*, São Paulo: Martins Fontes.
- RIBEIRO, Darcy (1995): *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, Edward (1980): *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris: Seuil.
- SANTOS, Victor dos (2005): “Portugal, a CPLP e a Lusofonia Reflexões sobre a Dimensão Cultural da Política Externa”. Em: *Negócios Estrangeiros*, 8, pp. 71-91. <<http://ftp.in-foeuropa.eu/rocid.pt/files/database/000033001-000034000/000033959.pdf>> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- SILVA, Alberto da Costa (2003): *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova-fronteira.
- SODRÉ, Muniz (1988): *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- SPIVAK, Gayatri (1999): *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press.
- WIREDU, Kwasi (1996): *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.

Lusofonia em movimento: língua, culturas, nações

Enrique Rodrigues-Moura
Universität Bamberg

Considerações gerais

Ao observador externo, resultam fascinantes os processos de formação e consolidação de literaturas ou culturas nacionais ainda em curso no alvo-recer do século XXI. Os processos em andamento das diferentes literaturas ou inclusive das culturas nacionais da África, cuja base se assenta na língua portuguesa, representam um caso paradigmático do que o historiador e teórico alemão Reinhart Koselleck denominou de convivência simultânea do não simultâneo no mesmo espaço geográfico (1979). Em outras palavras, trata-se da vivência sincrônica do diacrônico; a atualização de um suposto pretérito que passa a ser presente e a materialização, mesmo que num plano ideal, de um futuro que se apresenta como já atual. Esses casos luso-africanos consistem numa afirmação cultural nacionalista, alicerçada em teorias e práticas políticas próprias do século XIX ocidental – com um discurso marxista da descolonização elaborado durante a Guerra Fria –, mas numa época em que a globalização redesenha ou até elimina fronteiras que se traçaram para incluir no seu interior entidades essencialistas com vocação, inclusive, de serem imutáveis.

Se partirmos da conhecida definição que Benedict Anderson (1993: 5-7) propôs para o surgimento do conceito de nação no contexto político do século XIX – comunidade política imaginada, limitada e soberana –, vemos que, no momento presente, são necessários alguns comentários históricoculturais para atualizá-la ou adaptá-la ao começo do século XXI. A nação segue sendo uma comunidade política imaginada, pois nem todos os seus membros se conhecem pessoalmente – nem o mais populista de todos os políticos chegou a apertar a mão de todos os seus concidadãos –, mas é patente que, nos globalizados dias de hoje, os conceitos de limite e soberania mudaram radicalmente. Por um lado, os limites geográficos das fronteiras nacionais disseminaram-se com as migrações da globalização, diásporas de grupos humanos que mal mantêm a identidade que tinham,

embora não poucas vezes pensem, nostalgicamente, que a conservam inalterável, devido ao usufruto dos modernos meios de comunicação. Por outro lado, as soberanias política, econômica e inclusive cultural – os meios culturais também são um produto econômico: editoras, produtoras, etc. – deixaram de ser um elemento baseado em dados reais e tangíveis – porque, às vezes, essa realidade nacional do século XIX existia mais no plano das idealizações nacionalistas do que das vivências individuais dos habitantes de um determinado território. Esse enfraquecimento do discurso nacional, muito evidente na Europa, menos na América Latina, significa um desafio importante para os países de língua portuguesa da África, por exemplo, que estão a construir as suas respetivas nações num contexto internacional em que o discurso teórico que apoiaria esse projeto apresenta uma acentuada crise de autoconfiança.

No século dos nacionalismos, o século XIX, dois foram os motivos principais para se legitimar as novas nações. Por um lado, a deslegitimação do poder próprio do *Ancien Régime* – a famosa aliança entre trono (aristocracia) e altar (Igreja) – e, por outro, a necessidade de se legitimar uma nova forma de governo ou poder, a necessidade de se criar um novo corpo político legítimo – neste caso, a nação soberana, com relações horizontais entre todos os seus membros, não mais verticais: a partir desse momento todos passaram a ser cidadãos com os mesmos direitos e deveres. De acordo com Anthony D. Smith, vários seriam os elementos que ajudariam a formar uma nação: a consciência – idealizada – de pertencer a uma etnia determinada (assunto complexo, tanto na Europa do século XIX como nos países africanos de língua oficial portuguesa); um território geográfico estabelecido, atual, histórico ou futuro (assunto este também complexo, mas de grande importância, por exemplo, para os países latino-americanos); ampla autonomia política, cultural ou militar (elementos estes muito relativizados no século XXI, mas que, na África de língua portuguesa, ganharam peso com as Guerras de Libertação da segunda metade do século XX); a existência de um inimigo hostil, ou vários, de preferência, próximo, fronteiriço; memórias de batalhas históricas, sejam estas vitórias ou derrotas, comprovadas historicamente ou simplesmente inventadas (no que diz respeito a batalhas inventadas, muitos dos supostos feitos militares da denominada Reconquista ibérica são bastante ilustrativos); lugares sagrados; línguas e/ou textos sagrados, sejam estes escritos ou existentes só na oralidade; costumes especiais, particulares; lembranças históricas ou de conhecimentos partilhados; etc.

De todos esses elementos, a língua, como portadora de uma cultura, como também de uma literatura, assumiu um grande valor na Europa do século XIX e, como veremos mais adiante, também nos já independentes países da África de língua portuguesa, mas com alguns detalhes muito significativos que merecem ser destacados e avaliados. Nesse sentido, esclarecedoras são as palavras de Wilhelm von Humboldt sobre a importância da língua: “A língua é a forma externa do espírito dos povos; a sua língua é o seu espírito e o seu espírito é a sua língua; não se pode imaginar ambos, língua e espírito, o suficientemente unidos” (Humboldt 1960: III, 111).¹ Em consequência, língua, espírito e cultura apresentavam-se como uma unidade indivisível.²

Johann Gottfried Herder e Wilhelm von Humboldt, entre outros, propuseram uma concepção de língua com um acentuado caráter essencialista, concepção que exerceu um papel fundamental na unificação alemã. Assim, para ambos, língua e pensamento seriam correlativos e inseparáveis, e cada língua refletiria uma cosmovisão bem definida, mais especificamente, a concepção do mundo de um determinado grupo humano, pois língua e povo manteriam uma união ontológica e indissolúvel. Por outro lado, a língua constituiria, manteria e definiria uma nação, a própria suposta mentalidade de uma nação, inclusive se, politicamente, esta nação ainda não existisse como sujeito político autônomo, quer dizer, só fosse, simplesmente, um projeto político. Por um lado, a língua constituiria uma nação enquanto portadora do espírito cultural ou como fonte de conhecimentos de todo um povo ou nação determinados. Por outro, a língua substituiria uma nação, caso esta já tivesse deixado de existir na prática, tanto geográfica como politicamente, ou mesmo nos casos em que só fosse uma nação em projeto. E desde uma perspectiva de futuro, a língua conteria uma nação, embora esta ainda não existisse, pois nacionalizaria o seu (futuro) povo e o animaria a formar a nação no tempo. No caso histórico alemão, o cultivo da língua alemã e da sua cultura foi um fator decisivo para a unificação de 1871, pois até então nem a geografia, nem a organização política, nem a religião tinham contribuído para o nascimento do novo Estado. Foi neste sentido

1 No original, publicado postumamente em 1836: “Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ist ihre Sprache; man kann sich beide nie identisch genug denken”.

2 O que segue sobre a questão da língua, a respeito da projeção internacional do castelhano ou espanhol, pode ser lido em Rodrigues-Moura 2013a.

que, no princípio do século XIX, em 1813, Ernst Moritz Arndt escreveu o seu poema “Des Deutschen Vaterland”, no qual se pergunta, retoricamente, onde se situariam os limites geográficos da sua pátria, se na Baviera, na Estíria, no Tirol ou em Pomerânia, por exemplo, para acabar se respondendo que os territórios da sua pátria teriam que ser ainda maiores: até onde se escutasse ou se sentisse a língua alemã.³ As consolidadas estruturas territoriais e políticas do Império Austríaco (Kaiserthum Oesterreich, 1804-1867) e, posteriormente, do Império Austro-Húngaro (Österreichisch-Ungarische Monarchie, 1867-1918), entre outros fatores, impediram que a Estíria e o Tirol passassem a ser parte do Reich Alemão (Deutsches Reich, 1871-1945), salvo durante a ocupação nazista, de 1938 a 1945.

Na mesma linha ideológica de Herder ou Humboldt, Jacob Grimm salientou, no seu prefácio ao *Deutsches Wörterbuch*, em 1854, a fundamental importância da língua para a unidade alemã. Perguntava-se o linguista alemão: que possuem os alemães em comum senão a língua e a cultura? (Grimm 1854: lxviii).⁴ Não foi casual o salto de uns propagandísticos versos nacionalistas de Ernst Moritz Arndt ao famoso dicionário dos irmãos Grimm, senão um exemplo evidente de que a educação adquiriu uma importância capital na hora de divulgar a língua e a cultura nacionais. Língua, educação regrada e meios de comunicação foram fundamentais para a configuração das nações no século XIX, como já assinalou Anderson no seu muito citado livro que consagrou o conceito de comunidades imaginadas. A educação e os meios de comunicação permitiram que uma burguesia cada vez mais emancipada do anterior domínio aristocrático passasse a ter uma consciência de classe pujante e fortemente nacionalista.

3 No original, “So weit die deutsche Zunge klingt” (Arndt, “Des Deutschen Vaterland”, em: *Der Rhein* (1813), estrofa 6). O baile das fronteiras desde então até os dias de hoje é significativo e merece ser recordado, mesmo que brevemente: a Pomerânia situava-se entre o nordeste da atual Alemanha e o noroeste da atual Polónia; a Baviera ampliou de forma importante os seus territórios depois das invasões napoleónicas, passando a formar parte da Alemanha, em 1871; a Estíria do Império Austríaco, além da sua geografia atual, estendia-se por terras que hoje são eslovenas; o Tirol, também austríaco, perdeu amplos territórios depois da I Guerra Mundial, nomeadamente, o atual Tirol do Sul (Südtirol). Note-se bem que nesses territórios citados por Ernst Moritz Arndt, por regra geral, falavam-se também outras línguas, além do alemão (e os inúmeros dialetos do próprio alemão).

4 Em alemão, “Was haben wir denn gemeinsames als unsere Sprache und Kultur?”. O dicionário começou a ser escrito em 1838 e só foi concluído em 1961. Denomina-se, comumente, *Der Grimm*, por terem sido os irmãos Jacob e Wilhelm Grimm os que o iniciaram. A introdução aparece assinada só por Jacob Grimm.

Mas há outra aproximação ao fenômeno linguístico como elemento nacional, o francês, que muito interessa descrever aqui, ainda que sumariamente. Lembremos, por exemplo, o famoso *Rapport Grégoire*, apresentado por Henri Grégoire à Convenção Nacional Francesa em 1794. Partindo da premissa de que reduzir todas as línguas da Europa a uma única língua comum seria uma quimera, algo impossível, Henri Grégoire fez a proposta de uniformizar a língua de uma grande nação, neste caso, a da França. O objetivo era que todos os cidadãos dessa grande nação pudessem se comunicar sem impedimentos. Tal empresa, que, salienta, nenhum povo havia podido alcançar, seria digna do povo francês, que, recentemente, havia criado uma República una e indivisível. Tratar-se-ia de uma proposta que consagraria o uso único e invariável da língua da liberdade, logo, o francês.⁵ Anne Marie Thiesse formula em breves palavras e de forma precisa a radical mudança linguístico-cultural que implicou o *Rapport Grégoire*: “La proclamation de la République change radicalement la perspective : l’usage de la ‘langue du roi’ était pour les sujets question d’éducation e de choix, pour les citoyens, l’usage de la langue de la nation est un devoir” (1999: 70). O resultado teve êxito, mas, como se sabe, deixou vítimas humanas e linguísticas. Num dos seus últimos textos, Walter Benjamin consignou de forma lapidar essa dualidade entre a cultura e a barbárie: “Não houve nunca um documento de cultura, sem, ao mesmo tempo, sê-lo também da barbárie” (Benjamin 1991: 701).⁶

O grande mérito do nacionalismo, quando triunfante, é conseguir a união convencida de um número ingente de indivíduos separados pelo espaço e pelo tempo: *τόπος* e *χρόνος* (tópos e cronos). Quer dizer, conseguir que um cidadão pense que os seus antepassados e os seus futuros

5 O texto original do *Rapport Grégoire* de Henri Grégoire diz assim: “Une langue universelle est, dans son genre, ce que la pierre philosophale est en chimie. Mais au moins on peut uniformer le langage d’une grande nation, de manière que tous les citoyens qui la composent, puissent sans obstacle se communiquer leurs pensées. Cette entreprise, qui ne fut pleinement exécutée chez aucun peuple, est digne du peuple français, qui centralise toutes les branches de l’organisation sociale, & qui doit être jaloux de consacrer au plutôt, dans une République une et indivisible, l’usage unique & invariable de la langue de la liberté” (Grégoire 1794: 4).

6 Trata-se do texto *Über den Begriff der Geschichte*, escrito, aproximadamente, em 1940, mas só publicado em 1942: “Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.”

descendentes são da mesma nação, cultural e linguisticamente, mesmo que morem ou tenham morado nos confins do território nacional que ele próprio habita.

Termo de comparação: a afirmação literária e cultural do Brasil

Vista rapidamente estas ideias sobre nação e cultura nacionais, interessa observar a sua aplicação prática no espaço da língua portuguesa. O modelo que descreveremos e comentaremos a seguir, para compará-lo com os dos países de língua portuguesa da África, é o brasileiro.⁷

“A nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das Musas...”. A frase é conhecida, encontra-se na segunda página do prefácio de *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido, de 1959. Candido classificou os textos literários produzidos na América Portuguesa durante os séculos XVI, XVII e começo do XVIII como “manifestações literárias”, não constituindo, portanto, ainda, uma literatura nacional. E temos que entender literatura no sentido de cultura, no sentido de repositório do saber culto de uma comunidade. A literatura nacional brasileira, segundo Candido, só pôde começar a se formar no espírito de seus autores e leitores, a partir de meados do século XVIII, com movimentos culturais como o Neoclassicismo, a Ilustração e o Arcadismo. Assim, de quatro séculos e meio de uma possível literatura brasileira – lembre-se que o livro é de 1959 –, Candido ficou só com dois e meio, escasso resultado quantitativo, segundo os seus acérrimos censores da primeira hora.

As reações críticas ao seu livro, algumas furibundas, não demoraram em aparecer. No mesmo decênio de 1950, Afrânio Coutinho dirigiu a obra *A literatura no Brasil*, importante esforço editorial no qual colaboraram vários autores e que apareceu em quatro volumes entre 1955 e 1959. Esse trabalho acadêmico tem o valor de apresentar a literatura brasileira a partir de conceitos literários de periodização, com uma clara e explícita vontade de eliminar o adjetivo colonial da literatura do Brasil, por ser este de caráter político e não pertencente à crítica literária. Assim, o autor dividiu

⁷ Os parágrafos que seguem, visando ao debate sobre a mal denominada literatura colonial brasileira, foram parcialmente publicados em Rodrigues-Moura 2009.

a obra em períodos literários tais como Barroco, Rococó, Romantismo, Realismo, Naturalismo, Simbolismo, etc. A finalidade era separar o fato literário da sua dependência das circunstâncias políticas e sociais, logo, isolar texto e contexto; conceder autonomia ao fato literário:

O que se sustenta aqui é a natureza peculiar do fato literário, sua origem na imaginação criadora, sua finalidade em despertar o prazer estético, sua natureza específica formada por elementos que só nele e para ele existem, sua autonomia em face dos outros fatos da vida (Coutinho 1968: xxviii).

Uma visão, portanto, bem diferente da de Antonio Candido, que, em diversas publicações, desde os anos cinquenta do século xx, vinha tentando demonstrar a necessidade de se aplicar um ponto de vista sociológico à literatura ou à cultura que, no entanto, não excluísse o estudo textual de cada obra. As suas teorias socioliterárias formaram a base conceitual que lhe permitiu redigir a já citada obra *Formação da literatura brasileira* (1959): “A literatura é pois um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a” (Candido ⁸2000b: 74).

Para Candido, um texto literário só passa a existir quando integrado em um sistema literário, e para isso, inevitavelmente, há de haver (1) um grupo de escritores que conformem uma vida literária; (2) um público, amplo ou restringido, que leia e critique; e (3) uma tradição literária, quer dizer, a existência e o reconhecimento por autores e público de obras precedentes, seja para continuar as linhas poéticas marcadas, seja para rejeitá-las.

Assim, não há literatura enquanto não houver essa congregação espiritual e formal, manifestando-se por meio de homens pertencentes a um grupo (embora ideal), segundo um estilo (embora nem sempre tenham consciência dele); enquanto não houver um sistema de valores que informe a sua produção e dê sentido à sua atividade; enquanto não houver outros homens (um público) aptos a criar ressonância a uma e outra; enquanto, finalmente, não se estabelecer a continuidade (uma transmissão e uma herança), que signifique a integridade do espírito criador na dimensão do tempo (Candido ⁸2000a: 139-140).⁸

Em 1960 apareceram outras duas obras de Afrânio Coutinho, *Introdução à literatura no Brasil* e o polêmico livro *Conceito de literatura brasileira*,

⁸ Os artigos de Antonio Candido aqui citados são prévios a 1959, ano em que se publicou o livro *Formação da literatura brasileira*, mas coetâneos à época em que ele estava redigindo essa obra.

com tese abertamente contraposta à de Antonio Candido. O autor começa recuperando e defendendo o conceito de “obnubilação” – às vezes, “obnubilação brasílica” – de Araripe Júnior, que explicaria a reação do europeu (português) ao chegar à América, e a partir desse conceito avança a ideia da diferenciação. Os colonos portugueses, na medida em que se afastavam da costa, teriam regressado “à condição primitiva, esquecendo o estado de civilizados” (Coutinho ²1981: 10). De forma categórica, Coutinho afirma que um homem novo criou-se desde o primeiro instante em que pôs o pé no novo mundo:

Foi o americano, o brasileiro. A sua fala, sua sensibilidade, suas emoções, sua poesia, sua música, tinham de ser, e foram, diferentes, diferenciados desde o início. Nada tem de comum com o que se produziu na Europa. Desde o primeiro século, máxime no segundo, falava-se, sentia-se, cantava-se no Brasil de maneira diferente (Coutinho ²1981: 10-11).

Com precisão teleológica, os primeiros habitantes do Brasil teriam lutado tenazmente para construir, conscientemente, a civilização brasileira: “A história não é um fluxo contínuo e caótico, sem direção e sem nexos” (Coutinho ²1981: 19), chega a escrever um muito empolgado e nacionalista Coutinho:

No Brasil, não há talvez outra linha de pensamento mais coerente, mais constante e mais antiga do que a nacionalista, nem outra que reúna o maior número de grandes figuras da nossa inteligência. [...] Gregório de Matos, a primeira voz do nosso barroquismo crioulo, defendendo nossa gente contra o colono português; o Padre Vieira, a grande voz brasileira que reivindicou os nossos direitos junto aos donos do mundo então; Botelho de Oliveira, Rocha Pita, Frei Vicente do Salvador, os primeiros a falar de nossas frutas, de nossos feitos, de nossos hábitos; os acadêmicos que já se consideravam “brasílicos” e “esquecidos” dos portugueses, num evidente assomo de irredentismo [...] (Coutinho ²1981: 29).

Com esta argumentação, fica claro que Afrânio Coutinho pretendia atacar o livro de Antonio Candido. Em primeiro lugar, critica a sua concepção sistêmica da literatura: “o conceito de literatura que esposa Antonio Candido não é estético, mas histórico-sociológico” (Coutinho ²1981: 37). Por outro lado, para Coutinho, os autores do século XVII (e cita Gregório de Matos e Padre Vieira) seriam já brasileiros conscientes, que faziam e queriam fazer literatura brasileira; e, sendo assim, ele rejeita, logo de saída, a ideia de existência de uma época marcada pelas denominadas “manifestações literárias”. Nega-se a aceitar que a literatura produzida na América

Portuguesa durante os séculos XVI e XVII seja um aspecto da literatura portuguesa, da qual não se poderia diferenciar: o já citado “galho secundário”, de Antonio Candido.⁹

Chegados a este ponto, é pertinente seguir a linha crítica de Claudio Guillén, especialmente o seu artigo “Mundos en formación: los comienzos de las literaturas nacionales” (1998). O autor começa o seu trabalho salientando a necessidade crítica e metodológica de se diferenciar entre literatura nacional e identidade nacional e a inevitável interação histórica de ambas, o seu carácter “historiográfico e historiológico” (Guillén 1998: 299). Cita a poesia provençal, que se define como a literatura de uma língua, mas não de uma nação.¹⁰ No processo histórico de formação de uma literatura nacional, Guillén defende que o crítico não só tem que ter presente a linguagem utilizada por um autor, mas, também, “para quem se escreve, quer dizer, um público e uma determinada sociedade” (Guillén 1998: 301), conceitos muito próximos aos de Antonio Candido. O texto de Guillén aponta que, na Europa e no mundo ocidental em geral, várias são as literaturas nacionais que se consolidaram antes inclusive da existência dos seus próprios Estados. Os primórdios das literaturas nacionais podem ser encontrados no século XVIII – pela consciência de sua história literária compartilhada, a literatura italiana teria tido um começo mais prematuro – mas só se consolidaram no século XIX. Nos casos alemão e italiano, é evidente que a suas respectivas literaturas nacionais se formaram antes e da unificação e identidade compartilhada, inclusive linguística, dos Estados que as assumiram como próprias. Em épocas prévias ao triunfo da ideologia nacionalista, que logo assumiu o controle do Estado, reforçando-o, a literatura nacional não era uma entidade autônoma e indiscutível. A implantação de uma educação estatal permitiu superar os limites localistas – família e vida comunitária – e apresentar aos escolares e futuros cidadãos a existência de uma nação homogênea na sua totalidade, embora pudessem permanecer sempre certas particularidades localistas, e conseguiu, assim, que eles passassem a ser herdeiros de uma única literatura nacional que

9 No âmbito cultural da língua portuguesa, Fidelino de Figueiredo já tinha alertado, em 1935, para o fator nacionalista como organizador das literaturas ibéricas a partir do século XIX. E mais: afirmara que, na data em que ele escrevia, o conceito de espírito nacional de uma literatura concreta vinha a ser algo corriqueiro mas, em épocas anteriores ao século XIX, era inexistente (Figueiredo 1971: 14).

10 Um exemplo paradigmático semelhante encontra-se na lírica galego-portuguesa, cultivada inclusive por um rei castelhano como Alfonso X (1221-1284).

exprimiria o seu espírito popular (*Volksgeist*). Em vários casos europeus, entre eles o francês, a língua não teria facilitado uma homogeneização nacional, pelo que a educação popular adquiriu um papel fundamental na hora de criar e ativar os conceitos de nação, povo soberano e cidadão. Assim, a nacionalista educação do século XIX organizou de forma coerente os fatos históricos, estabeleceu como desejáveis determinados costumes e moral, omitiu os conflitos de classe, delimitou o território nacional, criou uma literatura que não podia ser mais que nacional e mostrou e impôs o caminho a seguir.

Quer dizer, a visão proposta por Antonio Candido foi a que se impôs e a que hoje se aceita como mais coerente e com maior capacidade de explicação dos fatos literários do Brasil. Ocorre, por outro lado, que, atualmente, vive-se uma evidente crise ou perda de prestígio da literatura – também da literatura nacional – como instância cultural máxima de autoridade e de coesão social. Mesmo assim, ela ainda possui uma importante capacidade de influência, mais em alguns países do que em outros. A perda de prestígio da literatura dentro dos Estados nacionais já foi tematizada há anos, entre outros, por Costa Lima:

A tão propalada globalização do mundo, na verdade equivalente à centralização do poder em algumas instituições bancárias, é contemporânea à redução do poder dos Estados-nacionais. Isso, por um lado, se correlaciona à reconhecida perda de prestígio da literatura. Por outro, entretanto, permitiria que se repensasse a literatura fora de caminhos que foram traçados a partir de uma conjuntura já não existente (o prestígio da cultura nacional pelo Estado, a concepção factualista da história, a idéia da sociologia como ciência das causalidades sociais, a inquestionabilidade do próprio modelo de ciência clássica) (Costa Lima 1996: 39).

Assim, as histórias da literatura surgiram, conceptualmente, no decorrer do século XIX europeu, e procuraram, partindo de um sujeito cartesiano, organizar uma narrativa coerente com materiais literários do passado, a fim de criar uma nação homogênea que olhasse para o futuro. As alterações epistemológicas e culturais do século XX socavaram a autoridade deste sujeito monolítico, tornando-o fragmentário, e alertaram para o carácter construtivista – não mais essencialista – dessa narrativa literária histórica. O recente fenómeno da globalização, cada vez mais presente em todos os níveis sociais e propulsor de uma aceleração incontrolável dos tempos, turvou os limites entre os estados nacionais e, por conseguinte, entre as suas narrativas histórico-literárias legitimadoras. No entanto, os países que adquiriram a independência na segunda metade ou no último quartel do sé-

culo xx sentem a necessidade política de organizar a sua própria identidade linguística ou cultural, também a literária, e de projetá-la tanto em direção ao futuro como internacionalmente (*τόπος* e *χρόνος*, *tópos* e *cronos*).

No atual momento histórico, assistimos a uma importante descon-fiança em relação à capacidade cognitiva do sujeito cartesiano, devido às alterações epistemológicas e à acelerada globalização, entre outros fatores histórico-políticos, o qual suscita problemas para a redação de novas his-tórias da literatura no contexto cultural de entidades nacionais já cada vez menos autônomas e soberanas. E assim surgem vários desafios aos que devem enfrentar os países africanos de língua oficial portuguesa. Para que público escrevem os autores moçambicanos ou angolanos? E os autores de países com menor peso geopolítico como Guiné-Bissau, Cabo Verde ou São Tomé e Príncipe? À procura de uma tradição literária com a qual dialogar, qual é o peso, ainda, da literatura portuguesa? Como criar uma literatura que se pretende nacional, quando as principais editoras, aquelas que possuem mais ou menos sólidos canais de distribuição, estão fora do país, nomeadamente, em Portugal?

E, novamente sobre a crise de legitimação da literatura como fenôme-no cultural, no próprio Brasil, com uma produção editorial importante, embora muito aquém do desejável para um país-continente, hoje – come-ço do século xxi –, um autor que conseguir uma primeira edição de 3.000 exemplares pode se considerar afortunado. E não só, afastando-se do eixo Rio-São Paulo, com exceção, talvez, de algum estado como Minas Gerais ou Rio Grande do Sul, qual é a importância da literatura nacional, mais além do ensino secundário e da prova do vestibular? Convém lembrar que no século xx só dois autores brasileiros podiam viver da venda dos seus livros – e das suas traduções –, sem ter que exercer outras profissões, como colonistas nos meios de comunicação, por exemplo. Refiro-me a Érico Ve-ríssimo e Jorge Amado. Já no século xxi, somente Paulo Coelho poderá afirmar com rotundidade que vive, unicamente, dos direitos de autor que gera a sua produção escrita (Rodrigues-Moura 2013b: 30).

Por último, em publicações recentes, tanto Hans-Ulrich Gumbrecht (2008) como Terry Cochran (2007) têm questionado a persistência e va-lidez das histórias da literatura originadas no século xix, propondo uma reflexão literária que parta de pressupostos éticos e antropológicos, não mais nacionalistas. Assim, os textos literários passariam a ser artefatos por-tadores de vida e de um sentido de sobrevivência, mais ainda se pensarmos que, no contexto globalizado, a sempre em aumento literatura da diás-

pora facilitaria a empatia do leitor com personagens e situações alheias aos âmbitos estabelecidos pelo Estado-nação, como vem a defender Arjun Appadurai (1997). Não se trataria de comparar várias literaturas nacionais – o conceito de *Weltliteratur* de Goethe – para descrever e interpretar, por exemplo, a existência de comunidades interliterárias, como poderia ser a proposta de Dionýz Ďurišin (1972). As literaturas nacionais, por muito que em contato e permanente diálogo com outras entidades semelhantes, seguiam sendo, para Ďurišin, entidades sólidas, embora, em casos concretos, como as letras da *Mitteleuropa*, estivessem interconectadas. Segundo as propostas de Gumbrecht, Cochran e Appadurai estar-se-ia a pensar na existência de uma literatura transnacional – ou pelo menos de uma sólida corrente literária –, que exigiria, por sua vez, leitores capazes de ir além das suas identidades nacionais. Nesse sentido, para encerrar com um caso concreto em língua portuguesa, romances como *Nação crioula* (1997) ou *Milagrário pessoal* (2010), do angolano José Eduardo Agualusa, seriam textos não somente pertencentes a uma denominada literatura angolana, mas, no mínimo, textos em diálogo com a histórica diáspora lusófona pelo Oceano Atlântico.

Lusofonia

O vocábulo Lusofonia formou-se da união das palavras “Lusitânia” e “fonia”, proveniente esta última do grego “fonia” (*φωνία*; falar, língua), incorporado à língua portuguesa por via latina. Lusitânia era o termo romano para definir um território que incluía, *grosso modo*, o atual de Portugal, embora os seus limites ao norte fossem o rio Douro e abrangesse, também, as atuais províncias espanholas de Salamanca, Cáceres e Badajoz.¹¹ Utilizou-se o termo a partir dos lusitanos, povo que habitava a região quando Roma a conquistou. Não é desconhecido que os vocábulos “luso” ou “lusitano”, hoje em dia, venham a ser utilizados como sinônimo de português. Do ponto de vista estritamente linguístico, o vocábulo Lusofonia define o conjunto de pessoas que falam português, e costuma ser usado com um sentido geopolítico, para incorporar todos os países que possuem o portu-

11 Sobre o conceito de Lusofonia, focando um público mais amplo, veja-se Rodrigues-Moura 2014.

guês como língua oficial: na Europa – Portugal –; na América – Brasil –; na África – Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe –; na Ásia – Timor Leste –. E não só. A partir de uma perspectiva mais vasta, a Lusofonia costuma incluir a Comunidade Autónoma espanhola Galiza, onde uma significativa parte da população fala ou entende a língua galega, assim como um número de enclaves, como a cidade de Goa (Índia), Macau (China) e outras regiões do mundo outrora dominadas por Portugal entre os séculos XVI e XX, tempo em que se estendeu sua expansão ultramarina. Também se costuma englobar na Lusofonia os aproximadamente dez crioulos ou línguas crioulas baseadas, pelo menos em parte, na língua portuguesa e que se falam em regiões da América, África e Ásia: por exemplo, o papiamentu (Ilhas ABC, Aruba, Bonaire e Curaçao), o crioulo de Cabo Verde, o são-tomense ou forro (São Tomé e Príncipe) ou o patoá macaense (Macau). Por último, não poucas vezes se considera que a emigração portuguesa pelo mundo – Estados Unidos, Venezuela, África do Sul, Austrália, Alemanha, França, Bélgica, Luxemburgo, etc. – também faz parte da Lusofonia.¹²

Do ponto de vista estritamente linguístico, em 1989, Sílvia Elia dividiu a Lusofonia em quatro grandes grupos: Lusitânia Antiga (Portugal), Lusitânia Nova (Brasil), Lusitânia Novíssima (países africanos de língua oficial portuguesa e, a partir de 2002, também Timor-Leste), Lusitânia Perdida (antigos territórios como Goa, Macau ou os variados entrepostos na Ásia e África) e Lusitânia Dispersa (comunidades de migrantes espalhadas pelo mundo) (Elia 1989 e Cristóvão 2005). A classificação, como todas, é discutível, mas, nesse caso, concede um valor absoluto à língua, o que permite acreditar numa maior proximidade cultural entre esses países ou populações. Elia apaga os elementos culturais, migratórios, histórico-políticos, econômicos, sociais, geográficos etc., que também são fundamentais para conformar uma nação ou, pelo menos, uma comunidade razoavelmente homogênea. Nesse sentido, esta classificação coincidiria mais com a volição nacionalista antes citada de Ernst Moritz Arndt.

Depois da Revolução de 25 de Abril de 1974 e dos anos seguintes em que se instaurou a democracia em Portugal, o projeto político que conseguiu mais apoios tanto no parlamento como entre a população foi o de

12 Curiosamente, pouquíssimas estatísticas costumam incluir na Lusofonia as diásporas brasileira, angolana, cabo-verdiana ou moçambicana, fato que vem demonstrar, entre outros aspectos, o viés eurocêntrico do conceito de Lusofonia.

uma rápida aproximação ao legado político-cultural da Europa, situação que se atingiu com o ingresso de Portugal na Comunidade Econômica Europeia (hoje União Europeia), em 1985. O êxito econômico e político dos anos oitentas e noventas do século xx permitiu que Portugal orientasse a sua política internacional na direção europeia e, também, rumo aos países com os quais mantinha laços históricos, políticos e culturais. A isso somou-se o fato de que o fim da Guerra Fria permitisse uma reorganização do mapa geopolítico mundial, o que facilitou que Portugal impulsasse, em estreita colaboração com o Brasil, a criação da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (1996) e várias instituições próximas, como o Instituto Camões ou o Instituto Internacional da Língua Portuguesa, e uma infinidade de associações ou conferências setoriais de caráter lusitano.¹³

Esta projeção internacional portuguesa baseada na cooficialidade de uma mesma língua, a língua portuguesa, em oito países do mundo, não deixa de ter vozes críticas, inclusive dentro de Portugal. Na sua origem está a sempre citada associação entre língua e império, já presente em textos de Lorenzo Valla, no século xv, quem defendeu a interdependência entre a língua latina e o Império Romano: “Ibi nanque Romanum imperium est, ubicunque romana lingua dominatur”¹⁴) (citado em Reinhard 1987: 2). Semelhante concepção linguística foi a que adotou o gramático Antonio de Nebrija, que afirmou, em 1492, que “siempre la lengua fue compañera del imperio” (Nebrija 2011: 3). Essas ideias de Valla e Nebrija são necessárias tê-las em consideração para não esquecermos que a projeção internacional da língua portuguesa – da mesma forma que a do espanhol, francês ou inglês – com demasiada frequência se deveu a fatores violentos de conquista territorial, e não tanto a um projeto evangelizador ou “civilizacional” (que, diga-se de passagem, também implicam um ato de violência). Volta a ser necessário lembrar a já citada relação entre cultura e barbárie.

13 O desenvolvimento político da Espanha foi semelhante: primeiro integração na Europa (também em 1985) e, depois, aproximação aos países latino-americanos. No ano de 1991, fundou-se a Conferência Ibero-Americana de Nações, que inclui todos os países ibéricos da Europa, mais os ibero-americanos. Se Portugal tem um significativo peso político e histórico no âmbito da Comunidade de Países de Língua Portuguesa, na Comunidade Ibero-Americana é o Brasil o país “lusófono” que assume maior protagonismo, tanto pelo seu tamanho como pelo seu caráter de “latino-americano”. E esse protagonismo é assumido para avançar na tomada de decisões ou, também, para abrandar o ritmo de trabalho, segundo interesses políticos nacionais brasileiros.

14 Em tradução livre, “Pois onde língua romana domina, lá está o Império Romano”. Esta importante reflexão sobre a língua encontra-se no seu livro *Elengantiae (Opera omnia*, I:4, edição de E. Garin, 1962). Veja-se também Asensio 1974.

Angolanos e moçambicanos lutaram por suas respectivas independências de Portugal e, ao mesmo tempo, decidiram adotar a língua do colonizador para unificar cultural e politicamente seus nascentes países, pois esses englobavam grupos étnicos e linguísticos díspares. Era necessário ocupar uma vaga nas Nações Unidas o mais rapidamente possível e a língua portuguesa era o incontornável elo comum. Estabeleceu-se, assim, uma complexa relação com a língua portuguesa que, pouco a pouco, as seguintes gerações, com o tempo, descolonizaram, ou tiveram que descolonizar.¹⁵ Durante várias décadas não se sabia se a língua portuguesa acabaria por se impor nas ex-colônias portuguesas da África, como, finalmente, aconteceu. Nesse sentido, a intervenção política e educativa de Portugal foi fundamental para que os próprios governos das ex-colônias, e de modo especial os seus cidadãos, fizessem sua a língua portuguesa. Quanto ao caso de Timor Leste, é mister mencionar o relevante êxito diplomático português, toda vez que, desde a ocupação do país por parte da Indonésia, em dezembro de 1975, quando aquele se encaminhava para a sua independência, Portugal denunciou sempre em todos os foros internacionais esse ato de guerra e a mortandade ulterior. Anos depois, em 2002, quando, devido a convulsões internas na própria Indonésia, foi possível se pensar na independência de Timor Leste, a comunidade internacional não teve dificuldades em apoiar uma luta que já tinha uma tradição de decênios. Mesmo assim, visto por um observador externo, não deixa de ser estranho que o outrora país colonial tenha lutado diplomaticamente pela indepen-

15 Trata-se de uma descolonização ainda muito imperfeita e, inclusive, discutível. Prestar atenção às biografias individuais ajuda, às vezes, a compreender a evolução de um sentimento nacionalista. No encontro acadêmico de Hamburgo, de 2013, origem deste livro, participaram dois moçambicanos: o professor Nataniel Ngomane e o pesquisador Eduardo Felizberto Buanaissa. O primeiro vivenciou, ainda adolescente, a independência de Portugal, tendo, inclusive, muitos parentes que participaram ativamente na luta contra Portugal. O segundo já nasceu no Moçambique independente e não domina nenhuma língua africana – a diferença de Ngomane –, a sua língua é o português de Moçambique. Os dois possuem uma experiência acadêmica no Brasil: Ngomane fez lá o seu doutorado e Buanaissa um mestrado. Quando se fala de Lusofonia, de relações com Portugal, Ngomane não se encontra confortável, os “tugas” estão ainda muito presentes no seu imaginário. Pelo contrário, Buanaissa, como demonstra no seu artigo incluído neste livro, considera a construção linguística da Lusofonia como algo melhorável, logo, não desprezível. No romance *Milagrário pessoal*, de José Eduardo Agualusa, pode-se ler um exemplo paralelo, embora timorense: “Criou seis filhos, transmitindo a todos eles um acrisolado amor ao idioma português, conquanto não a Portugal, pois a indomável cólera que toda a vida manteve contra o regime colonial não poucas vezes o cegava, confundido o mesmo com a minúscula pátria de Salazar (Agualusa 2010: 72). A separação entre língua e povo ou cultura é algo evidente para essa personagem.

dência da sua ex-colônia. É de se notar que a inicial língua de dominação, o português, tenha conseguido se transformar numa língua de libertação, em menos de vinte anos. No seu romance *Milagrário pessoal* (2010), José Eduardo Agualusa tematiza, ficcionalmente, esta luta de resistência baseada, em parte, na língua portuguesa:

Naqueles anos de isolamento, com as cidades e o campo controlados pelas tropas indonésias, as rádios a transmitirem discursos em bahasa, a bandeira vermelha e branca (a Bendera Merah Puti) hasteada em todos os edifícios públicos, ouvir alguém declamar em português exigia coragem, era um acto de resistência e insubmissão. Fadário lembrou-se de fotocopiar os sonetos de Camões e antes de cada leitura distribuía os papéis pela assistência. Aqueles que sabiam ler acompanhavam os versos num murmúrio, como se rezassem, e alguns ficaram a sabê-los de cor, que é como quem diz, através do coração. No término das sessões, as pessoas abraçavam-se a chorar (Agualusa 2010: 74).

No caso, o Brasil, que em breve comemorará 200 anos de independência, apresenta um percurso diferente, mas também teve necessidade de aculturar a língua portuguesa ao novo espaço geográfico, cultural e político. Oswald de Andrade, por exemplo, versificou muito bem a realidade de uma variante brasileira do português. É já famoso o seu poema “Pronominais”, tanto pelo seu tom humorístico como pela consciente afirmação de uma união nacional – “o bom negro e o bom branco” –, sem distinções de classe social ou de origem étnica, ao redor de uma variante linguística. Afinal de contas, uma única variante linguística segue sendo o objetivo de qualquer nacionalista:

Dê-me um cigarro
Diz a gramática
Do professor e do aluno
E do mulato sabido
Mas o bom negro e o bom branco
Da Nação Brasileira
Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro.
(Andrade 2005: 124)

Mesmo assim, Luís Vaz de Camões segue sendo uma referência no Brasil, pelo menos até há poucos anos, entre a população letrada. Entre 1972 e 1975, durante a vigência da censura militar, o jornal *O Estado de São Paulo* optou por várias formas de avisar os seus leitores da existência de notícias censuradas: deixando o espaço destinado à notícia proibida em branco

(por exemplo, no dia 19 de setembro de 1972, página 3); elogiando, quase que poeticamente, a figura do presidente-ditador, à espera de que o leitor entendesse (19 de junho de 1973, página 6); ou incluindo versos de *Os Lusíadas* (15 de agosto de 1974, página 4). Assim, o poema épico português¹⁶ se mostrava como parte do patrimônio cultural brasileiro, ao servir como uma inteligente forma de alertar o leitor para algo que havia sido censurado, ao não ter nada a ver com a situação política do momento – versos próprios que se apresentavam fora de lugar.

A relação identitária, cultural, entre uma língua e as pessoas que a falam, nasce, como se viu em páginas anteriores, no século XIX. É essa relação entre povo e língua que subjaz no projeto político-cultural da Lusofonia, que todos os governos portugueses e não poucas instituições do Estado vêm projetando internacionalmente. A base literária que se costuma repetir para legitimar esta opção ideológica são umas breves palavras de Fernando Pessoa, concretamente, do seu heterônimo Bernardo Soares, publicadas em 1931:

Gosto de dizer. Direi melhor: gosto de palavrar. As palavras são para mim corpos tocáveis, sereias visíveis, sensualidades incorporadas. [...] Não tenho sentimento nenhum político ou social. Tenho, porém, num sentido, um alto sentimento patriótico. Minha pátria é a língua portuguesa. (Pessoa [Bernardo Soares] 2010: 325-326).¹⁷

Esta relação entre pátria e língua uniria, de forma natural, pessoas e sociedades diversas, distantes e complexas, em um ato performativo de igualdade horizontal que passaria a existir graças à sua mera enunciação. Como já salientaram Eduardo Lourenço (1996: 173-182) e Antonio Tabucchi (2000: 1 e 18), Fernando Pessoa teria recuperado a língua portuguesa, depois de uma infância e juventude na África do Sul, ao tempo que o seu heterônimo Bernardo Soares buscava no seu diário – *Livro do desassossego* – um espaço individual para a sua solidão e desenraizamento do mundo. Assim, transformar uma busca individual e literária num projeto de unidade cultural é uma evidente interpretação abusiva da frase de Pessoa/Soares. Mais de vinte anos depois, aos poucos dias de receber o Prêmio

16 Ao todo, como se pode ler no *site* do próprio jornal *O Estado de São Paulo*, os versos de Camões foram reproduzidos 655 vezes para substituir material censurado pela ditadura militar.

17 Texto publicado por primeira vez na revista *Descobrimento. Revista de Cultura*, em 1931, vol. 3, 409-410. Respeita-se a grafia do original citado.

Nobel de Literatura, em 1957, Albert Camus afirmou que “Ma patrie c’est la langue française”, mas, precisamente, conhecendo a sua biografia e o contexto histórico, sem nenhuma vocação nacionalista. E em 1972, Jorge Luis Borges chegou a escrever que “[m]i destino es la lengua castellana”, no poema titulado “Al idioma alemán”. Também aqui não se encontra nenhuma pretensão de englobar o coletivo no âmbito de uma única língua, e menos por boca de Borges, autor que defendeu a individualidade criadora acima de tudo.

Dito isto, é bem certo que alguns autores, especialmente os mais viajados, sim se identificam com as variedades da língua portuguesa e, eventualmente, poderiam até se sentir cómodos numa ampla Lusofonia, talvez numa Lusofonia renovada, numa Lusofonia que reconhecesse as múltiplas variedades da língua portuguesa, sem preocupações com a língua padrão. Quanto ao que deveria ser a língua *standard*, vale a pena lembrar as sempre citadas palavras de Celso Cunha, que defendia que esta estivesse conformada pelos falantes cultos: “Essa República do Português não tem uma capital demarcada. Não está em Lisboa, nem em Coimbra; não está em Brasília, nem no Rio de Janeiro. A capital da língua portuguesa estará onde estiver o meridiano da cultura” (Cunha 1964: 38).

A seguir comentamos, sumariamente, textos de dois autores: um, de origem brasileira, Juva Batella, e outro, José Eduardo Agualusa, de origem angolana. Começamos transcrevendo um diálogo sobre a língua portuguesa escrito por Juva Batella, durante o tempo que ele residiu em Lisboa.

Conversa com a Língua Portuguesa

- Preciso escrever para ti uma declaração de amor.
- Não há coisa mais fácil... Diz que sou bela.
- Isto todos já disseram; já não tem piada...
- Diz então que sou flor inculta e que venho do Lácio.
- O Olavo já disse.
- Esplendor e sepultura, lira singela, desconhecida e obscura...
- Ele mesmo, idem, ibidem.
- O que dizer? Diz que não sou mais do que as outras, mas que sou tua...
- Isto o Vasco já disse.
- Que graça... Diz o que faço: formo frases instáveis e...
- O Gastão disse isto.
- Cruz! Tudo já foi dito?
- Acho que sim...
- Então tudo está por dizer no que já foi dito...

- Isto já disse o António.
 - O Ramos Rosa?
 - Em pessoa.
 - Já agora... e o Fernando, o que disse?
 - Escreveu que tu és pátria.
 - E tu?
 - Eu não tenho pátria; tenho matéria e quero fratria.
 - Então diz isto!
 - Não posso; o Caetano já disse...
 - Adoro nomes... Então diz assim: “Amo-te”.
 - Os portugueses dizem assim.
 - E que tal: “Te amo”?
 - Os brasileiros dizem assim.
 - Diz então que nasces com as minhas palavras dentro da tua barriga, e que, quando todas as minhas palavras acabam, tu morres, e...
 - Isto quem disse...
 - ... e que é por causa disso que os mortos não falam...
 - Isto é bonito, mas, como eu ia dizendo, isto quem disse foi o povo Dogon, lá da África. É uma crença...
 - Meu caro Juva, não sei bem o que vais dizer na tua declaração de amor a mim... Não podes dizer que sou obscura, que sou flor, tuba de alto clan gor e lira singela... Também não podes dizer que sem mim não serias o que és, porque o que és é mais do que aquilo que falas e escreves...
 - Pois...
 - Eu sei que queres dizer que me entendes inteira, me dominas e de mim fazes com que os outros te percebam e te admirem. Sei que queres dizer que sou a vertiginosa lista de todas as palavras, todas as combinações de palavras e todos os sons das bocas de meio mundo. Não sou. Sou mais.
 - Muito mais... devagar. Estou a tomar notas...
 - Talvez queiras acreditar que tenho em mim palavras que nenhuma outra língua tem e que sou a saída para a tua ânsia de querer expressar, querer entender e querer não esquecer.
 - Sim, sim...
 - Talvez prefiras acreditar que sou e surjo muito mais e melhor da forma como me escrevem, e talvez depois percebas que, na verdade, sou muito mais, e melhor, do modo como me falam, embora no fundo intuas que eu esteja muito mais próxima de mim mesma, e de ti, quando sou da maneira como me pensam... Anotaste?
 - Sim. Disseste tudo. Como sempre... Obrigado.
 - Conta comigo, sempre que precisares...
 - Conto, sim. Quando eu conto, é sempre contigo.
- (Batella 2012: 20)¹⁸

18 Tive a oportunidade de assistir a uma breve leitura dramática deste texto no dia 13 de abril de 2009, com motivo da inauguração do II Colóquio Internacional Relações Literárias Luso-Brasileiras – Textos e Fronteiras, que aconteceu na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Agradeço a gentileza do autor, que, posteriormente, me enviou este texto completo, com autorização de o publicar.

O texto recupera diferentes e famosas afirmações elogiosas sobre a língua portuguesa – uma espécie de subgênero que não poucos autores gostam de escrever em algum momento da sua vida. As referências são, basicamente, luso-brasileiras, mas com salto a uma lenda africana do Mali, sobre a qual Juva Batella chegou a escrever um texto que virou ópera.¹⁹ O leitor atento reconhece imediatamente os versos de Olavo Bilac – soneto “Língua portuguesa” –, também os de Vasco Graça Moura – poema “Lamento para a língua portuguesa” – e os de Gastão Cruz e António Ramos Rosa. E ainda a clássica frase que une língua a pátria, antes citada, de Fernando Pessoa, e os muito popularizados versos, pelo seu elemento musical, sobre a mátria de Caetano Veloso. Há uma vontade lúdica de apropriação individual da língua, por cima de qualquer identidade ontológica.²⁰ A referência ao binômio língua-pátria leva-nos a um romance de José Eduardo Agualusa, *Milagrário pessoal* (2010), no qual o protagonista afirma que “[h]á versos onde cabe inteira a minha pátria” (Agualusa 2010: 67) ou, em direto diálogo com a frase pessoana, acrescenta, “[a] minha pátria é um mistério íntimo” (Agualusa 2010: 151). Adianta-se, pois, uma forma de ver a pátria como entidade complexa, difícil de se explicar, especialmente, em Angola, de onde vem o protagonista. Para salientar a sua concepção de pátria como um acréscimo de identidades, o protagonista deste romance compara a sua relação com as línguas que domina com reflexões do pensador angolano Mário Pinto de Andrade (1928-1990):

Questionado sobre qual a sua relação com o português e o quimbundo, Mário Pinto de Andrade costumava explicar que, quando criança, o português era a língua de casa e o quimbundo o idioma do quintal. [...] Portanto, Mário estava lusófono na sala de estar, ao passo que no quintal se achava banto, ou quase banto. Comigo aconteceu algo semelhante. Também eu cresci dividido entre a sala de estar e o quintal. Dividido? Escrevi dividido? Perdão, por vezes distraio-me e erro um pouco. Permitam-me que corrija: cresci acrescentado entre a sala de estar e o quintal (Agualusa 2010: 125).

19 Trata-se da ópera infantil *As palavras na barriga*, livremente inspirada no livro infanto-juvenil *O menino que guardava as palavras na barriga*, de Juva Batella. O livro baseia-se numa lenda do povo Dogon, da África Ocidental, segundo a qual, uma pessoa morre quando gasta todas as palavras que tem na barriga.

20 É de se salientar o interesse de Juva Batella pela obra de Walter Campos de Carvalho (1916-1988), autor que muito se interessou pelas capacidades de expressão da língua portuguesa.

Já no século XXI, aceitar a existência de uma única identidade seria um anacronismo, embora ainda muito presente no discurso mediático. Tanto que o protagonista do romance tem que se corrigir. O narrador autodiegético faz questão de tornar patente essa autocorreção, para logo a seguir defender uma identidade complexa formada de acréscimos, sempre em movimento. Essa identidade complexa também é a que o romance defende para a língua portuguesa, uma língua que deveria aceitar os acréscimos linguísticos de todas as suas variedades. Talvez assim a Lusofonia pudesse se tornar um conceito entendido não só pelas elites letradas de cada um dos países cuja língua oficial é o português:

Repara que ao enriquecer a língua, criando palavras de que nem sabíamos que precisávamos, palavras das quais, entretanto, já não nos conseguimos separar, essa pessoa, ou pessoas, quem quer que seja, está também a contribuir para que o nosso pensamento se desenvolva, se torne mais complexo. Trata-se, com efeito, da mais radical das subversões, a de melhorar uma civilização sofisticando o seu idioma (Aguilusa 2010: 22).

Os crioulos de base portuguesa, como aqueles que existem em Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe ou em Casamance, no Senegal, todos eles preservam termos da nossa língua. Alguns que esquecemos. Outros que nunca utilizámos, mas que partilham o espírito do idioma. Também eles nos pertencem (Aguilusa 2010: 57-58).

O romance permite esta interpretação de defesa da variedade e da complexidade da língua, mas, por outro lado, está escrito em perfeito português padrão, o que poderia ser uma contradição ou, simplesmente, a constatação de que desejos e realidades nem sempre caminham juntos. Se não se trata de uma radical tomada de posição, passa, pelo menos, por uma interessante chamada de atenção.

Conclusões

É legítimo e muito compreensível o uso da língua portuguesa como um excelente método de projeção internacional – e neste esforço político a diplomacia portuguesa está bem à frente da brasileira. Todos os países com língua e culturas com forte peso histórico buscam exportar seus produtos linguísticos e/ou culturais, mas nem sempre há a preocupação pelo respeito à diversidade cultural (inclusive pela diversidade interna do próprio país exportador). Lembremos, no entanto, que a Lusofonia vinha sendo apre-

sentada, em Portugal, como um espaço cultural de mais de 500 anos de existência, formado por inúmeras relações comerciais, religiosas, científicas e humanas. Desenhava-se uma Lusofonia que formava um espaço de concórdia, gerida por uma língua apta para o internacionalismo e possuidora de uma alta rentabilidade econômica. E se deixava de lado tudo o que tinha a ver com a dominação militar, a escravidão e até a muito recente Guerra Colonial ou as Guerras de Libertação.

Por isso é de grande valor o detalhe linguístico respeito à denominação dos Centros de Língua Portuguesa que o Instituto Camões promove desde 1992 e que se distribuem por todo o mundo.²¹ Repare-se, trata-se de centros de uma língua, neste caso a portuguesa, logo, sem importar o país em que é falada, com o intuito de se evitar a histórica associação entre Portugal e a língua portuguesa – neste caso, seriam Centros da Língua Portuguesa. Detalhes como esses são os que animam a crer que os legítimos esforços a favor da Lusofonia, pelos seus valores culturais, educativos, políticos e, inclusivamente, econômicos, são, em Portugal, cada vez mais sensíveis às múltiplas identidades culturais dos diferentes países ou grupos humanos que, voluntariamente, poderiam se sentir identificados com o conceito de Lusofonia.

Com medidas semelhantes é que se pode pensar que o mito do luso-tropicalismo²² somente resistirá em escassos redutos nacionalistas. Desta forma se poderá atrair para a Lusofonia não só os portugueses, mas, principalmente, outros povos que, do ponto de vista linguístico e até cultural, possam se sentir cómodos nessa concertação de países. A partir desse momento é que se poderia ver, como já afirmara Eduardo Lourenço, se o conceito de Lusofonia teria capacidade de resistir, ampliar-se e de se

21 O Instituto Camões foi fundado em 1992, com a finalidade de divulgar a língua e cultura portuguesas no mundo. No ano de 2009 mudou a sua denominação para Camões – Instituto da Cooperação e da Língua. Essa mudança de nome não impede que, em geral, as pessoas sigam-no chamando de Instituto Camões. Antes de 1992, outras instituições portuguesas tinham o cometido de divulgar a língua e a cultura portuguesas no exterior, mas sem uma estrutura tão profissional e eficiente como a que se vem estabelecendo desde então.

22 Muitos são já os estudos sobre o inteligente uso das teorias de Gilberto Freyre pelo Estado Novo, que defendeu uma forma portuguesa de estar no mundo – maleável, empática, etc. –, que silenciava o sofrimento dos submetidos (escravos e índios, entre outros). Veja-se, por exemplo, Castelo 1998.

enriquecer (1996: 173-182).²³ Ao mesmo tempo, como defende Pires Laranjeira, tendo em mira Portugal – afinal de contas o país, *a priori*, com mais interesse na vigência da Lusofonia –, resulta absolutamente necessário que se conheça o patrimônio cultural africano e/ou brasileiro no próprio solo nacional (Laranjeira 2011: 337). E aponta que o Brasil já começou, inclusive, com várias medidas legislativas de obrigado cumprimento, a reconhecer e a estudar a cultura, história e literatura africanas “em todos os níveis de escolaridade” (Laranjeira 2011: 347).²⁴

Voltando a Fernando Pessoa, talvez o objetivo não seja alinhar-se com a sempre citada frase que associa língua a pátria – “Minha pátria é a língua portuguesa” –, mas optar por outra radicalmente mais libertadora, como deixou por escrito em 1916 o seu heterônimo Álvaro de Campos: “Ser tudo de todas as maneiras” (Pessoa 1990: 148).

Referências bibliográficas

- AGUALUSA, José Eduardo (1997). *Nação crioula*. Lisboa: D. Quixote.
- AGUALUSA, José Eduardo (2010). *Milagrário pessoal*. Lisboa: D. Quixote.
- ANDERSON, Benedict (1993). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ANDRADE, Oswald. (2005): “Pronominais”. Em: BAPTISTA, Abel Barros / SILVESTRE, Osvaldo M. (org.): *Seria uma rima, não seria uma solução. A poesia modernista*. Lisboa: Cotovia, p. 124.
- APPADURAI, Arjun (1997). *Modernity At Large. The Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

23 O outro texto fundamental, e muito mediático, contra uma visão redutora dos problemas intrínsecos ao conceito de Lusofonia pode-se ler em Tabucchi 2000.

24 Realmente, desde o começo do século xx e de forma especial sob o governo Lula, o Brasil iniciou o necessário questionamento do mito de ser um país que se autodefinia como não racista, a famosa “democracia racial”. Desde então, inúmeras são as propostas educativas para recuperar uma herança africana apagada na história do Brasil. Como exemplo desta tendência político-cultural, veja-se a recente antologia *Questão de pele* (Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009), organizada com tino comercial, mas nem por isso menos ético, por Luiz Ruffato, que busca visibilizar a fundamental presença afrodescendente no Brasil.

- ASENSIO, Eugenio (1974): “La lengua compañera del imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”. Em: ASENSIO, Eugenio (org.): *Estudios portugueses*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 1-16.
- BATELLA, Juva (2006): *O menino que guardava as palavras na barriga*. São Paulo: Girafinha.
- BATELLA, Juva (2012): “Conversa com a Língua Portuguesa”. Em: *Jornal de Letras*, 1082, 21 de março a 3 de abril, p. 20.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Über den Begriff der Geschichte”. Em: SCHWEPPEHÄUSER, Hermann / TIEDEMANN, Rolf (org.): *Gesammelte Werke*, vol. I/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 690-708.
- CANDIDO, Antonio (1959): *Formação da literatura brasileira (Momentos Decisivos)*. vol. 1 (1750-1836); vol. 2 (1836-1880). São Paulo: Martins.
- CANDIDO, Antonio (⁸2000a): “A literatura na evolução de uma comunidade”. Em: CANDIDO, Antonio: *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Quêiroz, pp. 139-167.
- CANDIDO, Antonio (⁸2000b): “O escritor e o público”. Em: CANDIDO, Antonio: *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Quêiroz, pp. 73-88.
- CASTELO, Claudia (1998): ‘O modo português de estar no mundo’. *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- COCHRAN, Terry (2007): “The Knowledge of Literature”. Em: *New Literary History*, 38, 1, pp. 127-143.
- COUTINHO, Afrânio (1968): “Prefácio da segunda edição”. Em: COUTINHO, Afrânio (org.). *A literatura no Brasil*. Vol. I. Rio de Janeiro: Sul Americana, pp. xi-lxi.
- COUTINHO, Afrânio (¹⁰1980): *Introdução à literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- COUTINHO, Afrânio (²1981): *Conceito de literatura Brasileira*. Petrópolis: Vozes.
- CUNHA, Celso (1964): *Uma política do idioma*. Rio de Janeiro: São José.
- CRISTÓVÃO, Fernando (2005): “Lusofonia”. Em: CRISTÓVÃO, Fernando / Amorim, Maria Adelina / Marques, Maria Lúcia Garcia / Moita, Susana Brites (org.): *Dicionário temático da Lusofonia*. Lisboa: Texto, pp. 652-656.
- ĐURIŠIN, Dionýz (1972): *Vergleichende Literaturforschung. Versuch eines methodisch-theoretischen Grundrisses* (trad. do eslovaco de Ludwig Richter). Berlin: Akademie-Verlag.
- ELIA, Sílvio (1989): *A língua portuguesa no mundo*. São Paulo: Ática.
- FIGUEIREDO, Fidelino de (1971): *Pirene. Introducción a la historia comparada de las literaturas portuguesa y española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- GRÉGOIRE, Henri (1794): *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*. Paris: Imprimerie nationale.

- GRIMM, Jacob (1854): “Einleitung”. Em: GRIMM, Jacob / GRIMM, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, pp. ii-lxvii.
- GUILLÉN, Claudio (1998): “Mundos en formación: los comienzos de las literaturas nacionales”. Em: GUILLÉN, Claudio: *Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada*. Barcelona: Tusquets, pp. 299-335.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich (2008): “Shall We Continue to Write Histories of Literature?”. Em: *New Literary History*, 39, 3, pp. 519-532.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1960): *Werke in fünf Bänden*. Edição de Andreas Flitner e Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOSSELLECK, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LARANJEIRA, Pires (2011): “Estudos portugueses e lusófonos: o valor matricial no país e estratégico no mundo (reflexões sobre a crise)”. Em: *Revista de estudos literários*, 1, pp. 331-349.
- LIMA, Luiz Costa (1996): “Literatura e nação: esboço de uma releitura”. Em: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 3, pp. 33-39.
- LOURENÇO, Eduardo (1996): *A nau de Ícaro seguido e Imagem e miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- NEBRIJA, Antonio de (2011): *Gramática sobre la lengua castellana*. Edição de Carmen Lozano. Madrid: Real Academia Española.
- “Obra de Camões denunciou censura” (2002). Em: *O Estado de São Paulo*, 25 de setembro. <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,obra-de-camoes-denunciou-censura,20020925p6958>> (Consultado em 20 de abril de 2015).
- PESSOA, Fernando (1990): *Poemas de Álvaro de Campos*. Edição de Cleonice Berardinelli. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (2010): *Livro do desasosiego* [sic]. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- REINHARD, Wolfgang (1987): “Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion”. Em: REINHARD, Wolfgang (org.). *Humanismus und Neue Welt*. Weinheim: Acta Humaniora, pp. 1-36.
- RODRIGUES-MOURA, Enrique (2009): “‘A nossa literatura é galho secundário da portuguesa’. As letras e o parnaso na América Portuguesa”. Em: SALES, Germana Maria Araújo / FURTADO, Marlí Tereza (org.): *Linguagem e identidade cultural*. João Pessoa: Ideia, pp. 17-34.
- RODRIGUES-MOURA, Enrique (2013a). “Políticas culturales en torno a la lengua española”. Em: ROVIRA, José María Santos (org.): *Lingüística Hispánica. La gran riqueza del español: la variedad dentro de la unidad*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo / Universidade de Lisboa, pp. 157-190.

RODRIGUES-MOURA, Enrique (2013b): "Letras do Brasil. Zeitgenössische Texte aus Brasilien". Em: PRUTSCH, Ursula / RODRIGUES-MOURA, Enrique (org.): *Literatur und Kritik – Dossier Brasilien*. Salzburg, julho, 475/476, pp. 24-34.

RODRIGUES-MOURA, Enrique (2014): "Lusophonie. Kultupolitische Dimensionen eines Konzepts". Em: AZEVEDO, Isabel / RODRIGUES-MOURA, Enrique (org.): *Portugal. 40 Jahre Demokratie. Fado – Fátima – Fußball und darüber hinaus*. Graz: Museum der Universität Graz, pp. 72-79.

RUFFATO, Luiz (org.) (2009). *Questão de pele*. Rio de Janeiro: Língua Geral.

SMITH, Anthony D. (1991): *National Identity*. London: Penguin Group.

TABUCCHI, Antonio (2000): "Suspecte lusophonie". Em: *Le Monde*, 18 de março, pp. 1 e 18.

THIESSE, Anne-Marie (1999): *La création des identités nationales*. Paris: Seuil.

Identities luso-africanas

Na fronteira da sombra: personagens femininas em textos de Mia Couto

Orquídea Ribeiro

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

Nós, mulheres, estamos sempre sob a sombra da lâmina: impedidas de viver enquanto novas; acusadas de não morrer quando já velhas.
(Mia Couto, *A varanda do frangipani* 1996: 82)

O destino das mulheres é serem culpadas. A idade torna-as ainda mais donas de perigosos saberes. Não é preciso prova. Basta que recaia sobre elas a acusação de feitiçaria. A justiça é sumária, sem juízes, sem júzos. O veredicto está facilitado: as mulheres já foram julgadas antes de haver tribunal.
(Mia Couto, *Venenos de deus, remédios do diabo* 2008: 58-59)

1. Introdução

Para o moçambicano Mia Couto, a maioria das mulheres africanas são vítimas de opressão e em Moçambique a situação não é diferente. Falando sobre *A confissão da leoa*, o autor explica a condição da mulher numa entrevista em 2012:

Em geral, as sociedades rurais são muito patriarcais e a mulher vive numa situação em que não tem direito à palavra, não tem direito à presença senão mediatizada por um homem. O que refiro no livro, nesse aspecto, é um retrato da realidade. As jovens rapidamente são tidas como mulheres. Mas só no sentido sexual e da maternidade. Porque não chegam a ser respeitadas como mulheres. As velhas e, sobretudo as viúvas, são olhadas com desconfiança e muitas vezes tratadas como feiticeiras (Cazes 2012: s/p).

Anne McClintock relaciona a questão das mulheres em Moçambique e em África com políticas e interesses económicos predominantemente masculinos que, aliados a questões culturais e religiosas, ainda condicionam o acesso das mulheres ao poder político, económico e sociocultural, mantendo-as em situação de desigualdade no que se refere à educação, apoio à maternidade ou a uma alimentação adequada, sem esquecer a violência doméstica e sexual a que são sujeitas (McClintock 1992: 92). Catherine Coquery-Vidrovitch reforça esta ideia na obra *African Women. A Modern History* (1997). Para a historiadora, as mulheres da África Subsariana têm

tido vidas difíceis, de formas diferentes e em tempos diferentes, já que a sua situação mudou drasticamente no último século, com o moderno e o antigo a misturarem-se de uma forma singular (Coquery-Vidrovitch 1997: 1). Para ela, as mulheres africanas trabalharam sempre mais do que os homens e esta situação continua ainda hoje: estão tão sobrecarregadas com tarefas de todo o tipo que praticamente não têm tempo para se queixarem do seu destino ou pensarem sobre o assunto. A imagem que têm de si próprias está permanentemente enevoada (Coquery-Vidrovitch 1997: 1); o domínio da mulher no meio rural era a vida doméstica no sentido mais lato, não só a casa, mas a subsistência de toda a casa, com esta a ser a unidade básica de produção e consumo (Coquery-Vidrovitch 1997: 11).

Ketu H. Katrak aborda a importância das tradições culturais na obra *Politics of the Female Body* (2006), afirmando que “cultural traditions control a woman’s entire life – from early socialization as a daughter, to indoctrination into a wife [...], mother, or if less fortunate, into widowhood” (2006: 162). Em relação às personagens femininas na literatura africana, a escritora explica que

Female protagonists are faced with a complicated mesh of power relationships that they have internalized. [...] they face no-win situations: obey the dominant code and survive, even if that entails serious self-censorship; or disobey tradition, step outside the boundaries, and pay the ultimate price (Katrak 2006: 160).

A antropóloga e escritora afro-americana Zora Neale Hurston, a voz feminina mais ativa da Renascença de Harlem, cunhou um termo que pode ser resgatado e aplicado às mulheres na sombra na obra de Mia Couto. No seu livro *Their Eyes Were Watching God* (1937), Hurston usa o termo “mule” como uma metáfora que remete para a condição dos africanos (escravos); tratados como mulas durante a escravatura, os afro-americanos tinham que encontrar e aprender a apreciar a sua própria humanidade que os proprietários escravagistas constantemente e consistentemente tentavam eliminar ou suprimir. A personagem Nanny (avó de Janie, a protagonista) associa o papel da mulher negra ao de uma mula: “De nigger woman is de mule uh de world so fur as Ah can see” (Hurston 1992: 29).¹

A metáfora da mula (do mundo) materializa-se na primeira antologia de folclore de Hurston que se intitula *Mules and Men*, e que remete para

¹ Tradução: A mulher negra é a mula do mundo tanto quanto vejo.

a constante subjugação a que a mulher negra está sujeita – na sociedade “branca”, mas também numa comunidade negra dominada por homens. Susan Edwards Meisenhelder² desenvolve uma outra vertente da metáfora da mula, referindo que esta pode também integrar a imprevisibilidade da animal: as mulas não são simplesmente bestas de carga brutalizadas que silenciosamente suportam a sua existência servil; muitas vezes podem ser bestas “rebeldes” que sacodem a sua cargas e os seus cavaleiros (1999: 35).

Durante a época colonial, o regime português transpôs para as colónias os valores familiares que implementava na metrópole, dando à mulher um papel submisso, de dependência do poder masculino (ver Cova / Pinto 2002); esta realidade do regime colonial justifica o facto de os obstáculos enfrentados pelas mulheres nas obras de Mia Couto retratarem a junção das exigências feitas à mulher pela tradição africana e pela imposição de valores familiares fomentados na metrópole europeia.

Em Mia Couto, as mulheres são uma presença constante; fazem a ligação com a terra, mas também o contacto com o “outro mundo”, o além. O universo feminino destaca-se, “dando voz” às mulheres condenadas a uma não-existência, ao esquecimento, que apesar de carregarem o peso do mundo às costas, são continuamente desconsideradas, marginalizadas, impedidas de falar e frequentemente acusadas de feitiçaria no seio das próprias comunidades.

2. Análise das obras

“Rosalinda, a nenhuma”

Em “Rosalinda, a nenhuma”, conto de *Cada homem é uma raça* (1990), o título é indicador da condição da personagem, que “desde que enviuvou, [...] se desentretou, esquecida de ser”. Durante o casamento com Jacinto, Rosalinda foi vítima de violência doméstica e maus tratos, ilustrados por afirmações como “– *Tu me amarraste a vida, me forneceste de porrada*” (Couto 1990: 49; itálico no original) ou “Rosalinda já sabia. Aquela era conversa prévia dos murros, prefácio de porrada. Mal que surgisse o fundo da garrafa, as palavras davam lugar à pontapesaria” (Couto 1990: 50-51), ditas por um marido bêbedo e mulherengo que não perdia nenhuma

² Na obra *Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: Race and Gender in the Work of Zora Neale Hurston* (1999).

oportunidade para a insultar: “– Teu nome, Rosalinda, são duas mentiras. Afinal, nem Rosa, nem linda.” (Couto 1990: 52). Rosalinda visitava a campa do falecido marido diariamente; tinha engordado excessivamente – “Senhora de muita polpa, carnes aquém e além roupa” (Couto 1990: 49) –, mas isso não a impedia de se arranjar, de se dedicar a Jacinto, vivendo e gozando o matrimônio como “esposa póstuma”. O aparecimento na campa de uma das muitas mulheres que fizeram parte da vida do marido desagradou a Rosalinda, que resolveu trocar a lápide da campa do marido por uma outra que estava próxima para baralhar as amantes dele, já que a transladação dos restos mortais era um processo longo e dispendioso. Após a troca, Rosalinda enlouqueceu – falava alto, ria-se, dialogava com o morto, as “suas gargalhadas incomodavam o sagrado repouso das almas” e foi levada “convert[endo-se] em ausência” (Couto 1990: 55).

Nesta estória como em muitas outras, como, por exemplo, em “O Cesto”, publicada em *O fio das missangas* (2004), a mulher permanece marcada pelo poder patriarcal, pela rotina de cuidar do marido, mesmo sabendo que ele se encontra com outras mulheres. Rosalinda vive a sua condição de casada quando já é viúva, porque é quando consegue uma identidade – a de mulher do morto. Uma vida de submissão pode levar as personagens femininas a sentirem-se perdidas, incapazes de darem um novo rumo à vida quando acaba o casamento que as mantinha cativas a uma vida de servidão e sofrimento.

No conto “As três Irmãs”, incluído também na antologia *O fio das missangas*, o viúvo Rosaldo traça o destino das três filhas, Gilda, Flornela e Evelina: “O destino que Rosaldo semeara nelas: o serem filhas exclusivas e definitivas. Assim postas e não expostas, as meninas dele seriam sempre e para sempre. Suas três filhas, cada uma feita para um socorro: saudade, frio e fome” (Couto 2004: 11). As jovens têm o destino suspenso e adiado pelo pai que as anula, as controla e lhes retira a identidade: “olhem as meninas, uma por uma, espreitemos o seu silencioso e adiado ser” (Couto 2004: 11). Obrigada a rimar, “Gilda estava cometendo suicídio” (Couto 2004: 12), enquanto que a bordar, “Evelina chorava a sua própria morte” (Couto 2004: 13). As três irmãs vivem uma vida sem destino, de acordo com os desejos do pai, sempre atento às suas atividades. Quando aparece o jovem, “foi como se a terra tivesse batido à porta de suas vidas. Tremeu a agulha de Evelina, queimou-se o guisado de Flornela, desrimou-se o coração de Gilda” (Couto 2004: 14). As jovens entusiasmam-se, mas o pai “não tirava atenção do intruso [...]. Onde quer que o jovem vagueasse, o

velho pai se aduncava, em pouso rapineiro” (Couto 2004: 14). A esperança é destruída pelo pai que continua a repressão ao roubar a possibilidade de uma das filhas se libertar, abordando o jovem com intenções segundas: “o mundo desaba em visão. E os dois homens se beijaram, terna e eternamente.” Para as irmãs, “esse foi o dia. O derradeiro”. O dia em que “Estrelas e espantos brilharam nos olhos das três irmãs, nas mãos que se apertaram em secreta congeminção de vingança” (Couto 2004: 14-15). O pai teimava em controlar e em usurpar as vidas das filhas, em castrar os seus destinos, impedindo-as de serem mulheres e de conquistarem o seu espaço, de afirmarem a sua identidade como mulheres.

***A confissão da leoa* (2012)**

Ao afirmar que “quis retratar no livro [*A confissão da leoa*] a condição histórica e social das mulheres rurais de Moçambique [porque] há muito que estão sendo devoradas por um sistema de patriarcado que as condena a uma situação marginal e de insuportável submissão” (Mendes 2012: s/p), Mia Couto destaca a dificuldade em mudar “consciências” e a sociedade, devido ao peso do poder patriarcal:

O poder que têm os chefes tradicionais, embora eu não goste do termo, “chefes tradicionais”, no poder rural continua presente. Este é um país rural, um país dominado pela oralidade, é um país em que a governação moderna só administra uma faixa, um verniz. De resto, é governado por outras forças, por outras lógicas.

Esses chefes tradicionais têm o poder que têm porque lhes foi conferida esta tarefa de gerir a sua terra, e pelos deuses, eles são simples instrumentos dos deuses para administrar a terra. Quando tu tiras um indivíduo do seu lugar, ele perde esse poder. Portanto, o assunto se torna imediatamente político também, torna-se um assunto de poder. E por isso não podes mexer nesses mecanismos de qualquer maneira (Felinto 2002: s/p).

Os espíritos dos mortos povoam a vida dos vivos e são considerados e respeitados porque continuam presentes devido a crenças ancestrais ligadas ao espaço rural e tradicional – há o culto do antepassado, com os vivos a fazer oferendas aos seus mortos que continuam muito presentes na vida dos seus familiares. Os mitos, a realidade e a opressão misturam-se em África, como se vê no romance *A confissão da leoa*, em que histórias do povo se entrelaçam com histórias do reino da fantasia (ou não), remetendo para o realismo mágico. Como Ricardo Benevides refere, “a realidade é tão fugidia quanto a variedade de apreensões desta mesma realidade” (Benevides

2008: 84), e esta obra mostra como a guerra, a fome e a superstição podem transformar as pessoas.

A história decorre na aldeia de Kulumani, no norte de Moçambique, região escolhida porque foi enquanto trabalhava como biólogo nesta região que Mia Couto ouviu factos que o inspiraram a escrever este romance (Mendes 2012: s/p). O caçador Arcanjo é chamado para matar os leões que atormentam a aldeia, tendo já morto vários indivíduos entre os quais a jovem Silência, que foi parcialmente devorada por eles. O regresso do caçador à comunidade preocupa os pais da jovem Mariamar, que a proíbem de sair de casa enquanto o caçador permanecer na aldeia; Mariamar e o caçador já se tinham encontrado antes e os pais receavam que Arcanjo Baleiro levasse Mariamar para longe de Kulumani (Couto 2012: 27). Hanifa, a mãe de Mariamar, acredita que os leões são criaturas mágicas que não podem ser mortos com balas. A obra é construída por dois tipos de relatos na primeira pessoa, que se alternam em capítulos, ora apresentando a versão de Mariamar, a jovem da aldeia, ora o diário do caçador Arcanjo Baleiro. Aos poucos as personagens vão contando os seus segredos mais íntimos, como a paixão secreta de Arcanjo pela mulher do irmão, que está num hospício, e o medo e o ódio que Mariamar sente do pai e as saudades que sente do avô (tio), o único com quem tinha cumplicidade e que a respeitava. Mariamar explica a importância dos mortos e a sua ligação com o seu morto: “Em Kulumani, todos idolatramos os nossos mortos, todos guardamos neles as raízes dos sonhos. O meu morto maior é Adjiru Kapitamor. Em rigor, ele é o irmão mais velho de minha mãe. Na nossa terra, designamos de ‘avô’ todos os tios maternos”. A cumplicidade de Mariamar com o morto/tio/avô era sustentada pela admiração que ela sentia por ele e pelo respeito que este demonstrava para com ela e pelas “fabulosas fabricações” que enunciava e que lhe atribuía “a autoria do rio” assim como de “penedos, abismos e chuvas” (Couto 2012: 53).

Este romance está recheado de indicações que apontam para a posição da mulher na sociedade, excluídas, ignoradas, oprimidas, existindo apenas na sombra e com destino incerto:

[Hanifa] ganhou confiança e pensou em desafiar o marido [mas] nada disse, porém (Couto 2012: 26, 27).³

3 A empregada de Naftalinda foi violada por vários homens; foi-lhe negado tratamento médico e a queixa feita perante as autoridades distritais não teve consequências.

[...] a mulher [...] quase não falava. Sempre fora contida, guardada em sombra (Couto 2012: 23).

As mulheres permaneceriam enclausuradas, longe dos que iriam chegar. Mais uma vez nós éramos excluídas, apartadas, apagadas. [...] – Nós todas, mulheres, há muito que fomos enterradas. Seu pai me enterrou; sua avó, sua bisavó, todas foram sepultadas vivas (Couto 2012: 49).

Tal como as personagens femininas dos contos aqui referidos, também em *A confissão da leoa* as mulheres são excluídas, apagadas, silenciadas, vítimas de incesto e de violência doméstica – Mariamar “estava impedida de ser mãe por causa da pancada que recebera do [...] pai” (Couto 2012: 199) e Tandi, a empregada doméstica, foi vítima de múltiplas violações, como punição por ter desafiado a tradição. A Tandi foi recusado tratamento médico no posto de saúde local por medo de retaliações e os seus agressores não foram punidos – as “autoridades distritais receberam queixa, [mas] nada fizeram, porque não quiseram atuar contra a tradição (Couto 2012: 161). Acontecimentos como estes marcam as mulheres e obrigam-nas a permanecer na sombra devido à relutância das autoridades em agir contra a tradição instituída.

Naftalinda Makwala é a mulher do administrador e primeira-dama de Kulumani – “um lugar fechado, cercado pela geografia e atrofiado pelo medo” (Couto 2012: 24) –, que sendo uma personagem com uma condição de vida privilegiada se indigna com a posição das mulheres na aldeia: “– *Fingem que estão preocupados com os leões que nos tiram a vida. Eu, como mulher, pergunto: mas que vida há ainda para nos tirar? [...] – Sabe por que não deixam as mulheres falar? Porque elas já estão mortas*” (Couto 2012: 125; itálico no original). Enfrenta os homens, emitindo opiniões não permitidas às mulheres, o que indigna os homens que a chamam à atenção:

– Camarada primeira-dama, por favor, este é um encontro privado...
– *Privado? Não vejo nada de privado, aqui. E não me olhem assim que não tenho medo. Sou como os leões que nos atacam: perdi o medo dos homens [...]. Uma mulher foi violada e quase morta, nesta aldeia. E não foram os leões que o fizeram. Já não há lugar proibido para mim* (Couto 2012: 124; itálico no original).

Genito, pai de Mariamar e uma das personagens centrais da obra, abusa das filhas quando bebe e a mulher Hanifa ignora a situação (Couto 2012: 200); quando confrontada com a realidade, Hanifa foi conivente, regida pelo que chama de “essas leis que nem Deus ensina nem o Homem explica” (Couto 2012: 29). E culpou Mariamar que vivia uma realidade

marcada pela dor e pela violência desde a infância devido ao abuso sexual praticado pelo pai:

Hanifa Assulua, minha mãe, sempre fez de conta que nada sabia. Que era invenção dos vizinhos, delírio de quem queria esconder as suas próprias mazelas. Quando as evidências a esmagaram, mandou-me chamar [...]. Sem qualquer reação, fitei-a saltando sobre mim, agredindo-me com socos e pontapés, insultando-me na sua língua maternal. O que ela dizia, entre babas e cuspos, era que a culpa era minha. Toda a culpa apenas minha. Bem que Silência já a tinha alertado: era eu que provocava o seu homem (Couto 2012: 200-201).

Mariamar afirma que afogou as irmãs para que não tivessem o mesmo destino, para evitar o futuro sofrimento destas: “*Foi melhor que essas meninas nunca tivessem crescido. Porque elas só se sentiriam vivas na dor, no sangue, na lágrima*” (Couto 2012: 259). Ao assumir-se como a vingativa leoa, já não era “demasiado pessoa”. Assume as mortes porque “já não há remorso. Porque, a bem ver, nunca cheguei a matar ninguém. Todas essas mulheres já estavam mortas. Não falavam, não pensavam, não amavam, não sonhavam. De que valia viverem se não podiam ser felizes?” (Couto 2012: 259). Os motivos que a levaram a matar são explicados por Mariamar:

Fui eu que conduzi Silência até à boca da morte, naquela fatal madrugada. Ela era minha irmã, minha amiga. Mais do que isso, ela era a minha outra pessoa. Da parte dela, porém [...] sempre se apropriou dos meus sonhos [...]. Porque ela não tinha alma para, em si, inventar outra vida. Estava morta pelo medo. Por isso, quando terminou de viver já não houve falecimento (Couto 2012: 259).

A morte não pode ocorrer quando já não há vida, diz Mariamar. Refletindo a inversão de papéis nesta aldeia africana, as leas são as predadoras, as causadoras de medos; os homens são incapazes de controlar, de acabar com a matança.⁴ Mía Couto explica que a ideia ao escrever este romance foi

⁴ Nas palavras de Mía Couto, numa entrevista dada em 2012: “Sim, foram fatos reais e vividos por mim. Eu estava numa pequena aldeia do litoral norte de Moçambique, quando ainda trabalhava como biólogo, e, certa noite, me chamaram porque havia um homem morto no caminho. Era a primeira vítima dos leões. Nos dias seguintes seguiram-se outros ataques, sempre mortais. E as vítimas eram sempre mulheres. Vinte e cinco mulheres foram devoradas num espaço de quatro meses. A violência dessa experiência marcou-me para sempre. Mas eu quero fazer aqui um aviso sobre o livro: não se trata de um relato que procura verossimilhança, uma história de bichos e caçadas. O que quis foi incorporar uma dessas mulheres e contar a história da sua condição histórica e social” (Mendes 2012: s/p).

para “contar a história da [...] condição histórica e social” das mulheres, dado que “As mulheres rurais de Moçambique há muito que estão sendo devoradas por um sistema de patriarcado que as condena a uma situação marginal e de insuportável submissão” (Mendes 2012: s/p).

Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra (2002)

O romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* apresenta personagens femininas que viveram ou vivem na sombra do poder patriarcal, nesta obra representado pelo velho Mariano, o patriarca da família, cuja morte faz regressar à ilha de Luar-do-Chão os seus familiares para a despedida e preparativos do enterro. O narrador-personagem é Marianinho, neto/filho do velho Mariano, chefe da cerimónia fúnebre e herdeiro cultural do patriarca, já que os seus três filhos mais velhos não se impõem para assegurar os desejos finais do morto. As várias personagens que constituem o universo feminino desta obra vão sendo apresentadas – umas presentes fisicamente, outras só na memória de quem as invoca: Admirança, tia do narrador; Mariavilhosa, mãe de Marianinho, que se deixou engolir pelo rio e que habita a memória do filho; Dulcineusa, a avó, mulher do falecido, mulher de muito trabalho e matriarca da família, sofrendo com a invisibilidade aos olhos do marido; Miserinha, cunhada de Dulcineusa e Mariano e amante deste que encontra Marianinho no barco; e Nyembeti, a irmã misteriosa e enigmática do coveiro Curozero Muando que habita os sonhos de Marianinho. Admirança, irmã de Dulcineusa, “mulher de mistério, com mal-contadas passagens no viver”, incorpora uma das maiores desvantagens que uma mulher africana pode enfrentar, a impossibilidade de ser mãe: “Sobre Admirança recaía o maior peso que, neste lado do mundo, uma mulher pode carregar: ser estéril. Dizia-se dela que o seu sangue não tinha germinado.” Mas ela rodeava o assunto, não se deixando abater: “– *Vou sendo mãe avulsa, deste e daquele. Biscateio maternidades*” (Couto 2004: 146-147; itálico no original).

Miserinha, viúva do irmão de Dulcineusa, é uma mulher castigada pela vida. Na página que introduz o capítulo dez são dela as palavras: “solteira, chorei. Casada, já nem pranto tive. Viúva, a lágrima teve saudade de mim” (Couto 2002: 133). Se a viuvez aparece associada à libertação e à independência, como em “Rosalinda, a nenhuma” e em “O Cesto”, também significa solidão e fragilidade para a mulher:

A gorda Miserinha fora casada [...]. Quando o marido dela morreu, vieram familiares que Miserinha nunca tinha visto. Levaram-lhe tudo, os bens, as

terras. Até a casa. Ela então ressuscitou esse nome que lhe tinham dado na adolescência: Miserinha (Couto 2002: 131).

Tal como acontece repetidas vezes na cultura africana e como se pode ler neste romance de Mia Couto, à viuvez da mulher pode estar associada a usurpação de bens pela família do marido. Para Miserinha, como para outras personagens femininas em Mia Couto, a viuvez foi o fim do casamento, a libertação, mas revelou a fragilidade e a solidão da mulher, que se tornou uma vítima fácil, sendo despojada de tudo o que o casal possuía. Como mulher e viúva, o comportamento de Miserinha era estranho e a população da ilha destacava-o: “relatos de assustar sobre os desvarios de Miserinha. Dizia-se, por exemplo, que comia extracto de vidro. Acreditava que, ingerindo aqueles estilhaços, ficaria transparente” (Couto 2004: 147). Miserinha ficara sozinha e “agora, a velha gorda não era mais que uma sombra [...] inventava seus panos, seus devaneios” (Couto 2004: 147). Dulcineusa, a avó de Mariano, espera um destino semelhante, como viúva:

A Avó se acanhava com esse sentimento fundo e antigo, um medo fundado no que ela já vira e agora adivinhava repetir-se. Que outros da [...] família viriam disputar os bens, reclamar heranças, abutrear riquezas.

– *Hão-de vir os outros, os da família de Mariano. Virão buscar as coisas, disputar os dinheiros.* [...]

Ser-se velha e viúva é ser merecedora de culpas. Suspeitariam, certamente, que a Avó seria autora de feitiços. O estado moribundo de Mariano seria obra de Dulcineusa (Couto 2002: 34-35).

Mia Couto apresenta, de forma reiterada, histórias que refletem um quotidiano complexo, em que a violência ou pressão psicológica sobre as mulheres é contextualizadamente exposta, revelando uma imagem perturbadora da sociedade que retrata. As mulheres vivem enterradas na sombra e as suas vidas são compostas por silêncios tão profundos que, mesmo quando é possível, não se conseguem libertar desse enterramento opressivo.

Relembra-se Dordalma, personagem de *Jesusalém*, que é violada por vários homens e que permanece no chão, sem força para se levantar e sem contar com a ajuda de quem passa, ignorada como se fosse invisível, sem existência:

[Dordalma] foi arremessada no solo, entre babas e grunhidos, apetites de feras e raivas de bicho. E ela foi-se afundando na areia como se nada mais que o chão protegesse o seu frágil e trémulo corpo. Um por um, os homens serviram-se dela urrando como se se vingassem de uma ofensa secular.

Doze homens depois [...] restou no solo, quase sem vida. Nas seguintes horas, ela não foi mais que um corpo, um vulto a mercê dos corvos e dos ratos e,

pior que isso, exposto aos olhares maldosos dos raros passantes. Ninguém a ajudou a erguer-se. Vezes sem conta tentou recompor-se, mas, não encontrando forças, voltou a tombar, sem lágrima, sem alma (Couto 2009: 257-258).

As mulheres africanas, e as moçambicanas em particular, demonstram uma incapacidade para definir a sua identidade, enfrentando obstáculos, por vezes difíceis de transpor (Coquery-Vidrovitch 1997; Katrak 2006); o mesmo acontece com o país Moçambique que ainda procura a sua matriz identitária após duas dolorosas e traumatizantes guerras que mantiveram a sua população num silêncio forçado. Como diz Marta, a enfermeira de *A varanda do frangipani* (1996), “A guerra cria um outro ciclo no tempo. Já não são os anos, as estações que marcam as nossas vidas. [...] A guerra engole os mortos e devora os sobreviventes” (Couto 1996: 127). A transição do colonialismo para o pós-colonialismo expôs o silenciamento e a censura a que as mulheres estão sujeitas ao mesmo tempo que carregam o peso da história e da discriminação.

3. Conclusão

Nos textos aqui analisados, as mulheres são desvalorizadas, anuladas, submetidas ao sofrimento em silêncio, refletindo a sociedade moçambicana, mas também a sociedade africana, em que o homem ocupa o espaço central e a mulher é relegada para um papel tido como inferior – gerar os filhos, cuidar deles e amparar os membros da família que dela dependem ou necessitam, personificando assim o silêncio, o sacrifício e o trabalho, segundo Coquery-Vidrovitch (1997: 17-18).

As mulheres lutam diariamente por uma cidadania integral numa sociedade em que a desigualdade está interiorizada, levando a que as protagonistas “experience self-exile, a sense of not belonging to themselves, and particularly not to their female bodies” (Katrak 2006: 158). Como refere Katrak, as mulheres africanas, quer em contexto colonial quer em contexto pós-colonial, experienciam uma alienação ou exílio dos seus corpos quando negociam as normas e papéis tradicionais. Muito do controle tradicional sobre a mulher ocorre no seio da família e em ambiente familiar, estendendo-se depois à sociedade. As ideologias que implementam a subordinação das mulheres são apoiadas pela família e pela comunidade

e perpetuadas tanto no domínio privado como no público; contestar ou quebrar a tradição pode ser fatal para a mulher (Katrak 2006: 157, 159).

O universo feminino moçambicano preenche abundantemente a obra de Mia Couto; as mulheres têm espaço e relevância nos seus contos e romances, evidenciando, nesse protagonismo, a marginalização a que são sujeitas, especialmente em meios rurais; desvalorizadas, as personagens femininas espelham o aniquilamento identitário a que são reduzidas, dominadas por figuras masculinas – numa sociedade predominantemente patriarcal como a moçambicana, a mulher está naturalmente sujeita ao poder masculino.

As obras de Mia Couto e as suas personagens femininas alertam e consciencializam a sociedade moçambicana para a necessidade das mulheres desafiarem os estereótipos de género e raça, libertarem-se do poder patriarcal ou tradicional e assumirem um papel mais justo, equilibrado, mais reivindicativo, que lhes permita resgatar a sua humanidade e afirmar a sua identidade com dignidade, para sobreviver numa sociedade que ainda as encara como “mulas”, no sentido cunhado por Zora Neale Hurston, retratando a subjugação constante a que a mulher negra está sujeita – na sociedade “branca”, mas também numa comunidade negra dominada por homens.

Referências bibliográficas

- BENEVIDES, Ricardo (2008): “Histórias de Mia Couto: entre a oralidade e a descrição de uma paisagem cultural”. Em: *Comum*, 14, 31, julho/dezembro, pp. 78-93.
- CAZES, Leonardo (2012): “Mia Couto fala sobre *A confissão da leoa*” (entrevista). Em: *O Globo*, 10.11.2012. <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2012/11/10/mia-couto-fala-sobre-confissao-da-leoa-474310.asp>> (Consultado em 12 de março de 2015).
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (1997): *African Women. A Modern History*. Oxford: Westview Press.
- COVA, Anne / PINTO, António Costa (2002): “Women under Salazar’s Dictatorship”. Em: *PJSS* 1 (2), pp. 129-146.
- COUTO, Mia (1990): *Cada homem é uma raça. Estórias*. Lisboa: Caminho.
- COUTO, Mia (1996): *A varanda do frangipani*. Lisboa: Caminho.
- COUTO, Mia (2002): *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Lisboa: Caminho.
- COUTO, Mia (2004): *O fio das missangas*. Lisboa: Caminho.
- COUTO, Mia (2008): *Venenos de Deus, remédios do diabo*. Lisboa: Caminho.

- COUTO, Mia (2009): *Jerusalém*. Lisboa: Caminho.
- COUTO, Mia (2012): *A confissão da leoa*. Lisboa: Caminho.
- FELINTO, Marilene (2002): “Mia Couto e o exercício da humildade.” (entrevista). Em: *Macua de Moçambique*. <<http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm>> (Consultado em 12 de março de 2015).
- HURSTON, Zora Neale (1990 [1935]): *Mules and Men*. New York: Virago Press.
- HURSTON, Zora Neale (1992 [1937]): *Their Eyes Were Watching God*. New York: Virago Press.
- JOSÉ, André Cristiano (2008): “Revolução e identidades nacionais em Moçambique: diálogos (in)confessados. Em: RIBEIRO, Margarida Calafate / MENESES, Maria Paula (orgs.): *Moçambique. Das palavras escritas*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 141-159.
- KATRAK, Ketu H. (2006): *Politics of the Female Body. Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- MCCLINTOCK, Anne (1992): “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Post-Colonialism’”. Em: *Social text*, 31/32, Third World and post-Colonial Issues, pp. 84-98. <<http://www.flyh.unc.edu.ar/posgrado/cursos/rufer/McClintock.pdf>> (Consultado em 12 de março de 2015).
- MEISENHEDLER, Susan Edwards (1999): *Hitting a Straight Stick with a Crooked Stick. Race and Gender in the Work of Zora Neale Hurston*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- MENDES, Leticia (2012): “No livro *A confissão da leoa*, Mia Couto retrata o drama das mulheres rurais de Moçambique” (entrevista). En: *Universo Online* (UOL), São Paulo, 05.11.2012. <<http://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2012/11/05/no-livro-a-confissao-da-leoa-mia-couto-retrata-o-drama-das-mulheres-rurais-de-mocambique.htm>> (Consultado em 12 de março de 2015).

Visões da realidade em José Eduardo Agualusa e Mia Couto

Fernando Alberto Torres Moreira
Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

Introdução

“Um homem com uma boa história é quase um rei” é uma frase lapidar do angolano José Eduardo Agualusa (2012: 157); aplica-se este dito como uma luva à crueza inquestionável da(s) história(s), das visões da realidade que o moçambicano Mia Couto e o mesmo Agualusa deixam aos leitores nos seus romances *A confissão da leoa* e *Teoria geral do esquecimento*, porque é de factos reais, histórias da construção coletiva de Moçambique e Angola pós-independência, matizados por uma credibilizadora dose de criatividade imaginativa que os dois autores falam.

Esclareça-se, desde já, que neste estudo, que tem por base as obras acima referenciadas, se parte do princípio de que a realidade sempre ultrapassa a ficção e que o “trabalho” que esta realiza sobre aquela serve apenas para melhor demonstrar a verdade da asserção: a imaginação, trabalhando a realidade é, tão só, um factor de elaboração estética que torna mais visível, mais impactante, mais impositiva essa mesma realidade. José Eduardo Agualusa é claro, neste aspeto, no que à sua obra diz respeito, em declarações prestadas a Leonardo Cazes:

É uma ficção num contexto histórico real. Uma ficção que aproveita a realidade, mesmo tendo consciência de que a realidade, aquela realidade angolana, era, e ainda é, infinitamente mais exuberante e mais criativa de que a mais louca ficção (Cazes 2012).

Mia Couto, em entrevista ao mesmo Leonardo Cazes di-lo de modo mais desassombrado: “Há coisas que gostaria de dizer sobre a ilusória fronteira entre a realidade e a literatura, como esta última constrói uma outra realidade não menos real” (Cazes 2012a). Talvez por isso o escritor moçambicano sustente, repetida e assertivamente em muitas das suas inter-

venções públicas¹, que África deve contar a sua própria história, em toda a diversidade que lhe é intrínseca, sem as marcas, ainda presentes, da visão europeísta que as elites atuais dos países africanos continuam a exhibir, a começar pela ideia de que África é uma só. A pluralidade de Áfricas, a multiplicidade de histórias que constroem as diferentes identidades é o caminho de resgate que é preciso seguir numa direção que aponta à descoberta de realidades socioculturais que compõem o florão compósito das múltiplas facetas identitárias de cada país.

Homi Bhabha apontava, em 2003, o caminho seguido: “[é] através da sintaxe do esquecer ou do ser obrigado a esquecer que a identificação problemática de um povo nacional se torna visível” (Bhabha 2003: 226), mostrando, desta forma, o modelo de formação das nações e identidades africanas na linha do que Tzvetan Todorov, em termos mais generalistas, já estabelecera: “O passado poderá contribuir tanto para a construção da identidade individual ou colectiva, quanto para a formação dos nossos valores, ideais, princípios” (Todorov 2002: 207). Mia Couto afirma, numa das suas obras, que “[...] toda a identidade (plural e colectiva) é plural e é na sua pluralidade que se encontra o vector que a distingue das demais” (Couto 2009: 84), especificando este conceito no que à realidade africana diz respeito: “Na filosofia africana cada um é porque é os outros [...] eu sou todos os outros. Chega-se a essa identidade colectiva por via da família” (Couto 2009: 86).

A presente reflexão acompanha de perto o conceito de identidade expandido por Mia Couto, considerando, de igual modo, a tese de Nilda Anglarill que acompanha o preceituado por Georges Balandier:

El tema de la identidad africana puede percibirse en las dimensiones cultural, social y política. Estas dimensiones se manifiestan, a su vez, en distintos espacios: comunidad, región, nación, Estado e, inclusive, en el espacio continental panafricano. De ahí que el análisis del complejo fenómeno identitario requiera una mirada histórica para comprender el proceso de construcción de la identidad –de las identidades– en los tiempos pre-colonial, colonial y actual, en el sentido de Georges Balandier, para quien la situación presente de las sociedades africanas es el resultado cumulativo de ese triple aporte (Anglarill 1999 / 2000 / 2001: 192).

¹ Aponte-se, como exemplo, declarações do escritor na Bienal do Livro do Rio de Janeiro durante um debate com o escritor brasileiro Paulo Lins e publicadas pelo jornal português *Diário de Notícias*, em 01.09.2013, reproduzindo um faxe enviado pela LUSA (Agência de Notícias Portuguesa).

Tem-se também em conta, na abordagem que se faz aos textos referenciados de Agualusa e Mia Couto, o prescrito por Fernando Mourão:

A consolidação da nação, como projeto, passou a ser a meta com consequências variáveis do ponto de vista cultural, consoante as experiências concretas de cada país. Assim, enquanto certos países situam-se num posicionamento tridimensional – tradição, cultura nacional (actual) e cultura do ex-colonizador – outros se situam hipoteticamente diferentes, sendo que, na maioria dos casos, cada posicionamento adquire raiz francamente ideológica” (Mourão 1995 / 1996: 11).

Cada um com seu modo particular, Mia Couto e José Eduardo Agualusa contribuem para estes desideratos de construção da nação e da sua identidade, de modo diverso, é certo, com estilos diferentes também, mas com objetivos que os emparceiram na mesma rota, apresentando visões críticas da realidade social, política e cultural dos seus países nas fases pós-colonial e pós-guerra civil, contribuindo, com a sua reflexão e intervenção cívica, para o reequacionamento dos fundamentos da imagem que os europeus criaram e afirmando a pluralidade necessária de vozes para contar África, uma realidade múltipla e diversa como a de qualquer outro continente.

É, portanto, principal objetivo deste artigo expor as visões das realidades identitárias em construção de Angola e Moçambique pós-independência e pós-guerras civis, narradas por José Eduardo Agualusa e Mia Couto, nas suas semelhanças e dissemelhanças; a(s) memória(s) do passado colonial e o presente em construção das respetivas nações perpassam em ambos os textos e serão tidos como elementos essenciais para a concretização desse objetivo, considerando o evidente “diálogo” entre os dois autores e obras em questão. É também objetivo deste estudo a exposição do compromisso cultural (e político) que os autores assumem no sentido da construção da identidade cultural dos seus países, matéria sobre a qual Maria Laura Muller da Fonseca e Silva expendeu oportunamente algumas reflexões partindo da apreciação específica das obras que aqui são objeto de análise, e da ficção em geral enquanto “[...] lugar ideológico de poder e contrapoder” (Silva 2013: 23).

Teoria geral do esquecimento

Em *Teoria geral do esquecimento*, José Eduardo Agualusa elabora um verdadeiro manual de sobrevivência face às incidências/contingências de um jo-

vem país em construção e suas dores de parto e de crescimento. A sua protagonista, Ludovica Fernandes, é o exemplo dos exemplos, mas o mesmo se aplica a outras personagens que emergem de espaços sociais, culturais e políticos bem distintos: o “polícia do pensamento” (Aqualusa 2012: 90) Magno Moreira Monte, o intelectual Pequeno Soba, o mercenário Jeremias Carrasco e o jovem Sabalu são todos, por circunstâncias diversas que se entrecruzam e os fazem participantes/atores primeiros desta(s) história(s), sobreviventes de um processo político em curso que, na sua caminhada, perseguiu, prendeu, semeou mortes e destruição, gerou heróis anônimos, delinquência e criou frustrações e desilusões. Sobreviver implica viver de novo, criar novas vidas e todos estes protagonistas se metamorfoseiam, se transformam, se revivificam, construindo novas identidades que foi possível revelar, no momento em que, conjuntamente, as malhas que a vida teceu os faz encontrarem-se no mesmo espaço onde durante trinta anos Ludovica ergue um microcosmo que a separa do mundo.

Ludovica saía de Portugal fugindo de um pai tirano, da vergonha de ter sido violada e estigmatizada, não acreditada por ser mulher, e da amargura de não conhecer a filha que lhe foi retirada à nascença. Angola foi o seu destino, vivendo em solidão no meio da gente; a independência do país viria a deixá-la ainda mais só, numa cobertura de um prédio luxuoso em Luanda, o Prédio dos Invejados. Empareda-se, física e psicologicamente no seu mundo aí sobrevivendo por três longas décadas, observando, apesar dos seus medos, o devir histórico que se desenrola a seus pés de uma sociedade em permanente convulsão: lá do alto vê a destruição, a desordem, as perseguições, as mudanças irreversíveis. Esquecida, Ludovica quer esquecer-se do mundo; a sua própria sobrevivência implica o desaparecimento da realidade em que viveu, mas, ao mesmo tempo, a criação de uma nova realidade, o renascer numa nova identidade e Ludovica, sem dar por isso, angolanizou-se:

Pensou em Aveiro e compreendeu que deixara de se sentir portuguesa. Não pertencia a lado nenhum. Lá, onde nascera, fazia frio. Reviu as ruas estreitas, as pessoas caminhando, de cabeça baixa, contra o vento e o enfado. Ninguém a esperava (Aqualusa 2012: 77).

Do apartamento feito clausura restam as divisões de um espaço que também se refaz: móveis, madeiras, tacos de soalho, livros, tudo contribui para a sua sobrevivência, para a manutenção do seu fechamento ao mundo exterior, mas o fim da história acabada destes objetos haveria de renascer na ponta dos pedaços de carvão que ilustram as paredes nuas, contando a

realidade vivida e observada por Ludovica: os objetos físicos, desaparecidos pelo fogo de um purgatório redentor, transformam-se em história de uma vida fantasmagórica e fantástica, mas bem real, e que do lado de lá da parede erguida que a separa do mundo exterior é sentida como algo de sobrenatural, de artes de feitiçaria: o mundo fechado de Ludo, a sua realidade, eram magia, sonho e imaginação, assombração para a vizinhança:

Por vezes, escutavam o latido de um cão. Escutavam a remota voz de uma mulher entoando canções antigas.
O prédio está assombrado. [...] Tem esse cão que ladra, mas nunca ninguém o viu, tipo fantasma. Dizem que atravessa paredes. Você precisa ter cuidado enquanto dorme (Agualusa 2012: 133).

À medida que queima os livros, Ludo ilustra as paredes vazias do apartamento com palavras, transformando-as num imenso livro, numa biblioteca de um volume só que conta a sua história, a história de uma nova identidade em construção: “Dou-me conta de que transformei o apartamento inteiro num imenso livro. Depois de queimar a biblioteca, depois de eu morrer, ficará só a minha voz” (Agualusa 2012: 100). Inspirada pela mulemba², essa árvore sagrada da tradição angolana que observa do alto da cobertura e resistia a todas as mudanças, Ludovica escreve a sua história e contribui, inconscientemente, para as histórias daqueles que nem sequer sabem da sua existência, esmagada por um céu de África a que não pode escapar: “O céu de África é muito mais que o nosso [...] esmaga-nos [...] o nosso céu é o nosso chão” (Agualusa 2012: 15-18).

A solidão de Ludovica esventra-se pela palavra, o fio da sua vida esvai-se e recria-se por versos, verbos, advérbios e pronomes que expulsa de si mesma para as paredes nuas, uma expurgação redentora e defesa da própria vida, poupando assim os impulsos suicidas vividos. A vida enclausurada de Ludovica é um ato de purificação contínua, de despojamento da sua matriz identitária europeia e consequente identificação com África. Por isso, quando a filha entretanto surgida a quer levar de volta a Portugal, a resposta surge evidente:

2 A mulemba é a árvore real de Angola, porque à sua sombra se reuniam os chefes e reis. Era nesta árvore secular que as crianças da escola iam colher o visco (uma seiva leitosa e adesiva) para apanharem pássaros junto das árvores, que depois colocavam em gaiolas. Junto às residências dos chefes tribais, os sobas, havia, geralmente uma mulemba sob a qual se reunia a assembleia para resolver os problemas de toda a espécie.

Filha, esta é a minha terra. Já não me resta outra.
Apontou para a mulemba:
Tenho visto crescer aquela árvore. Ela viu-me envelhecer a mim. Conversamos muito. [...]
A minha família é este menino, a mulemba lá fora, o fantasma de um cão
(Aqualusa 2012: 208).

Ludovica reconstruíra-se, optara por outra identidade, envelhecera com a nova Angola que crescia e encara-se agora como outra, num processo em que o esquecimento foi pedra-chave: “Escrevo para quem fui [...]. / Ludo, querida: sou feliz agora. / Cega, vejo melhor que tu. Choro pela tua cegueira, pela tua infinita estupidez” (Aqualusa 2012: 231).

Também Angola se reconstruiu no decorrer desses 30 anos: independência, guerra civil, perseguições políticas, execuções sumárias, mudanças ideológicas, famílias desfeitas, acumulação fácil de riqueza para uns, pobreza para muitos outros, vida de miséria e delinquência, milhares de mortos pelo caminho. Como desabafava, com clarividência desaustinada, o polícia do regime Magno Monte: “Este país está virado do avesso. Pagam os justos pelos pecadores” (Aqualusa 2012: 152). Angola tornara-se um país onde era impossível ser criança, – “Tu és ainda uma criança. / Não consigo avó. Como posso ser criança longe das mãos de minha mãe?” (Aqualusa 2012: 161) –, uma tragédia social em contínuo à vista de todos: “Nós somos o coro grego. A voz da consciência nacional. É isso que somos. Estamos aqui, na penumbra, comentando o progresso da tragédia, lançando apelos que ninguém escuta”, como o declara, desiludido e esquecido, o poeta vadio Vitorino Galvão que se reunia com outros velhos deserdados da nova sociedade à mesa de uma cervejaria jogando cartas para matar o tempo (Aqualusa 2012: 172). Luanda permanecia trágica, misteriosa e fantásticamente trágica, vivendo uma realidade que estava para além da imaginação: “Nossa capital está cheia de mistérios: Tenho visto nesta cidade o que não cabe nos sonhos” (Aqualusa 2012: 199). É a realidade que ultrapassa a imaginação.

Para Magno Moreira Monte, guardião do *status quo* do período revolucionário, não havia mistérios, até porque ele próprio era responsável pela criação e fixação no imaginário popular de alguns deles; a sua realidade era a de tantos outros que, como ele, sustentavam, sem questionar, o regime: fazia o trabalho sujo necessário, era o homem de mão, o fiel funcionário policial do poder. Depois de uma tentativa de homicídio frustrada que sofreu, desiludido com o rumo político do país e com o desvio ideológico do poder instalado em Luanda, isola-se, numa fazenda com a mulher

procurando fazer-se esquecer, mas o destino não lhe permite fazer uma mudança identitária: morre, caprichosamente, atingido por uma antena parabólica que procurava instalar; no tempo do futuro, representado pela parabólica, não havia espaço para o guardião do passado. Monte vivera “[...] no terror de que nunca o esquecessem” (Agualusa 2012: 187), o terror de tantos responsáveis pela turbulência política e violência angolanas, daqueles que pensavam que mais valia fuzilar um adversário do que levá-lo a julgamento (Agualusa 2012: 34). Magno Monte é, por isso, a memória que perdura num mundo que busca o esquecimento: persegue sem quartel as suas presas e as suas vítimas também nunca o esquecem; salva-se de morrer linchado porque no encontro que surrealisticamente reúne carrasco e vítimas, e após momentos de alta tensão, alguém lembra a realidade suprema da nova Angola: “O que passou, passou. Somos todos angolanos” (Agualusa 2012: 186).

É a realidade da angolanidade na sua diversidade, na complexidade das pessoas que compõem o universo narrativo que importa a José Eduardo Agualusa, que assim cumpre a asserção de Mário Pinto de Andrade: “A angolanidade requer enraizamento cultural e totalizante das comunidades humanas e ultrapassa dialecticamente os particularismos das regiões e etnias, em direcção à nação” (Andrade 1977: 16-17); com a sua teoria do esquecimento, Agualusa confirma também o entendimento de Inocência Mata sobre o tema: “[...] o sentido da angolanidade [...] resultou de perversas homogeneidades de tempo, local e lugares, em que os modos, os usos e a substância não são questionados” (Mata 2010: 91-92); a autora continua: “[...] o sentido da angolanidade [...] continua a passar por pressupostos de coesão, tradição e continuidades históricas” (Mata 2010: 92).³ Agualusa acrescentaria o pressuposto do esquecimento pois, como declarou a Leonardo Cazes a propósito do seu romance, “[...] as personagens constroem-se e reconstroem-se numa troca de raça e de nacionalidade, esquecendo-se. Forçando-se ao esquecimento” (Cazes 2012). Assim Jeremias Carrasco, mal morto num fuzilamento sumário e revivescido pela enfermeira Madalena que logo o sentenciou: “Morreste, reencarnaste, tens uma nova oportunidade. Aproveita-a” (Agualusa 2012: 56); era, conforme se regista, a “possibilidade de vestir uma outra pele” (Agualusa 2012: 55), o que ele, na sua complexidade contraditória, fará total e inteiramente trocando de raça para melhor se esconder, se tornar esquecido, se redimir. É

3 Sobre o conceito de angolanidade veja-se também José Carlos Venâncio (1992).

de redenção que também vive a realidade angolana e a tribo Kuvale⁴, exemplo de liberdade numa Angola aprisionada ideologicamente, era o espaço adequado para a metamorfose redentora do mercenário; Jeremias Carrasco redimir-se-ia junto dos mucubais e tornar-se-ia plural: “Jeremias renascera não outra pessoa, mas outras pessoas, um povo. Antes, ele era ele no meio dos outros [...]. No deserto sentira-se pela primeira vez parte de um todo” (Agualusa 2012: 221).

O que fora inicialmente objeto da sua ganância pessoal e causa indireta da morte de duas pessoas serviria para o novo Jeremias contribuir para a felicidade da tribo Kuvale e não para provocar a guerra; esse ato provava a sua nova existência: ele, egoísta e solitário, tornara-se mucubal e “um mucubal não existe sem os outros” (Agualusa 2012: 221), razão pela qual os diamantes, antes de sangue, seriam agora usados em prol da felicidade coletiva. O passado, para Jeremias, não fora uma lição esquecida, e respondia assim a Ludovica quando esta lhe propunha a prática do esquecimento, pela voz do seu filho, por quem agora existe: “O pai não quer esquecer. Esquecer é morrer [...]. Esquecer é uma rendição” (Agualusa 2012: 221). Os diamantes de sangue serviam agora a causa da tradição cultural dos Kuvale, como serviriam, na cidade capital, usados com sabedoria por Pequeno Soba, para benefício dos deserdados, para a recuperação e engrandecimento do país. A mensagem do pombo correio, afinal, viajava nas suas entranhas e não enrolada no cilindro da perna que nunca chegou ao seu destinatário.⁵

José Eduardo Agualusa afirmou encontrar algumas “incríveis coincidências” entre *A Confissão da Leoa* e o seu romance *Teoria Geral do Esquecimento* (Cazes 2012); a sua visão da realidade parte da observação da cidade, da sua pulsação e crescimento pós-independência; da reconstrução de um país, das suas dinâmicas identitárias, dos problemas entre tradição e modernidade, dos choques culturais fala Mia Couto, instalando a sua visão da

⁴ Os Kuvale, ou mucubais como são conhecidos em Angola, são um povo nómada que em Angola ocupam um espaço entre o mar e a serra de Chela; vivem à margem do sistema político, mantendo as suas tradições e língua de origem; são uma sociedade de tipo poligâmico em que os herdeiros são os filhos de um irmão. Sobre a tribo Kuvale veja-se o artigo escrito por Cátia Miriam Costa (2010) e as publicações de Ruy Duarte de Carvalho (2000, 2001).

⁵ O pombo correio, chamado Amor, era utilizado por Magno Monte para enviar mensagens à sua namorada Maria Clara; foi apanhado numa armadilha por Ludovica, após engolir dois diamantes que aquela utilizava para atrair os pombos. Ludovica viu a mensagem amorosa amarrada na perna da ave e acabou por soltá-la; o pombo acabou abatido por Pequeno Soba, que o comeu, tendo encontrado os dois diamantes no papo do animal.

realidade a partir de uma pequena aldeia do interior norte de Moçambique e fá-lo recorrendo ao que alguns chamam de realismo mágico.

A confissão da leoa

A história tem lugar em Kulumani, uma aldeia tradicional do Moçambique tribal profundo; um caçador da cidade, de nome Arcanjo, é contratado para eliminar os leões que aterrorizam o povoado; a jovem Silência foi uma das suas vítimas; este caçador já antes estivera na região, o que preocupa Hanifa, a mãe da jovem Mariamar, assim como o pai que a proíbe de sair de casa enquanto o caçador por lá estivesse. Havia uma história anterior entre Arcanjo e Mariamar e os pais receavam que o desfecho deste novo encontro terminasse numa fuga da jovem; por outro lado, Hanifa tem a convicção de que os leões são criaturas mágicas que as balas não matam. No decorrer da narrativa, contada alternadamente pela voz de Mariamar e pelo diário de Arcanjo apresentado pelo escritor que o acompanha na sua demanda, as personagens vão revelando segredos mais íntimos, como a paixão de Baleiro pela mulher do seu irmão internado num hospício, o medo e ódio de Mariamar pelo pai e as saudades que tinha do avô (tio), a única personagem que a respeita e compreende.

Kulumani é, pois, uma aldeia mágica, espaço de memória de uma época longínqua apresentada imaginariamente como um tempo em que Deus já foi mulher e onde se falava a mesma língua em todo o universo – mares, terra, céu (Couto 2012: 15). Em Kulumani, diz-se, “sobrevivem ilusões e certezas que [...] são passadas de geração em geração” (Couto 2012: 15), razão pela qual se pensa na aldeia, convictamente, que o céu ainda não está acabado, faz-se a cada nascimento pelo parto da mulher/deus. É, por isso, um lugar simbólico de castigo, de expiação para as mulheres, esmagadas por uma tradição patriarcal; em Kulumani nada é o que parece ou que se julga ser, resultado de uma realidade vivida por um mundo em que a tradição ancestral mascara, tantas vezes, a realidade vivida.

O desajuste mental e real do escritor que acompanha o caçador na sua demanda e com a incumbência de fazer o relato dessa última caçada, é uma consequência óbvia: “Não entender passou a ser a sua atitude mais bem sucedida desde que chegou a Kulumani” (Couto 2012: 114). A surrealidade convival (ou sobreposição de realidades) entre a tradição e os novos tempos, a vida tribal e a cidade gera, em Kulumani, uma natural confusão de

Babel entre os dois mundos, desde que as mulheres deixaram de ser Deus, segundo a narrativa. Lapidar, a esse respeito, a frase do reconto de Mariana: “O receio de Arcanjo era o mesmo de todos homens: Que regressasse o tempo em que nós, mulheres, já fomos divindades” (Couto 2012: 197).

Por isso, tal como as personagens de José Eduardo Agualusa, e com as exceções de Arcanjo Baleiro e do cego da aldeia (os únicos que são verdadeiras pessoas, humanos) as personagens de *A confissão da leoa* são figuras de uma realidade só; aliás, é bem evidente o desvendamento de visões da realidade/verdades cumulativas que vão informando o leitor sobre o que, de facto, constitui a realidade desses heróis.

A realidade vai mudando, sempre tomada como tal, o que vai expondo a sua falsidade imediatamente pretérita. Genito Mpepe não é o pai que parece inicialmente: ele é o violador das próprias filhas, o coveiro da mulher, o chefe de um grupo que praticou uma violação coletiva, aquele que cometeu o crime de “apenas ter sido pai para não me deixar ser pessoa, livre e feliz” (Couto 2012: 175), segundo Mariamar; Naftalinda não é só a primeira-dama volúvel e esplendorosa na sua obesidade majestática: ela vai assumir declaradamente a sua condição de mulher renascida sem o ranço da naftalina conservadora. Mariamar não é uma simples jovem que os pais querem proteger do predador masculino vindo da cidade civilizada, desse outro mundo: ela é, sob a capa da loucura, a “ausência perfeita” e, na imensidade do seu nome humano e marítimo, é ainda uma jovem instruída que usa a palavra como arma, uma criança/mulher violada pelo progenitor e a protetora/assassina dos seus familiares. Nada é o que parece, a realidade está para lá da ficção.

Considerações finais

Conforme escreveu Maria Laura Silva, defendendo a análise comparativa destes dois romances de Mia Couto e Agualusa, ambos “[...] são literaturas africanas de língua portuguesa em contexto pós-colonial e discursam sobre a condição nacional, refletindo o período das guerras de independência e civis”; acrescenta ainda que “tais narrativas trazem para a ficção certo compromisso político-social em dimensão ética na busca da construção literária da identidade de países pós-coloniais” (Silva 2013: 24-22). A dimensão cultural das protagonistas das duas obras aqui em estudo, atestando a sua menoridade identitária ainda em período pós-colonial, materializa exem-

plaramente, ainda que de modo diferenciado, o processo identitário construtivo das nações em curso que se engendra no cruzamento de culturas. Por isso Ludovica e Mariamar “estão na fronteira do não pertencer” (Silva 2013: 28).

Mia Couto escreve, bem perto do final de *A confissão da leoa* que “a vida é a espera do que pode ser vivido” (Couto 2012: 223). Viver de novo, viver uma nova vida é o que buscam as personagens de José Eduardo Agualusa e de Mia Couto nestes dois romances. Todas as suas vivências, as realidades vividas acumuladas convergem para um resultado redentor que surge da sobreposição entre mundos antagônicos. Há uma espécie de redenção salvadora nas vidas e atitudes das personagens que, dessa forma, lutam exemplarmente contra uma dada realidade, construindo uma outra realidade – a sua própria realidade – assim contribuindo para a formação da paisagem sociocultural de Angola e Moçambique.

Referências bibliográficas

- AGUALUSA, José Eduardo (2012): *Teoria geral do esquecimento*. Lisboa: D. Quixote.
- ANDRADE, Mário Pinto de (1977): “O canto armado do povo angolano”. Em: COSTA, Fernando Andrade: *Poesia com armas*. Lisboa: Sá da Costa.
- ANGLARILL, Nilda Beatriz (1999 / 2000 / 2001): “La identidade africana: Etnia, Nación y Estado” Em: *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos, 22-23, pp. 191-208.
- BHABHA, Homi (2003): *O local da cultura*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- CARVALHO, Ruy Duarte de (2000): *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores.
- CARVALHO, Ruy Duarte de (2001): *Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises: artigos e comunicações (1994-2001)*. Luanda: Editorial Nzila.
- CAZES, Leonardo (2012): “José Eduardo Agualusa fala sobre ‘Teoria geral do esquecimento’”. Em: *O Globo*, 10.11.2012. <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2012/11/10/jose-eduardo-agualusa-fala-sobre-teoria-geral-do-esquecimento-474309.asp>> (Consultado em 25 de janeiro de 2015).
- CAZES, Leonardo (2012a): “Mia Couto fala sobre ‘A confissão da leoa’”. Em: *O Globo*, 10.11.2012. <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2012/11/10/mia-couto-fala-sobre-confissao-da-leoa-474310.asp>> (Consultado em 25 de janeiro de 2015).
- COSTA, Cátia Miriam (2010): “Da etnicidade ao simbolismo: três olhares sobre a etnia Kuvale”. Em: *Buala*, 23.09.2010. <<http://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/>>

da-etnicidade-ao-simbolismo-tres-olhares-sobre-a-etnia-kuvale> (Consultado em 25 de janeiro de 2015).

COUTO, Mía (2009): *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. Lisboa: Caminho.

COUTO, Mía (2012): *A confissão da leoa*. Lisboa: Caminho.

MATA, Inocência (2010): *Ficção e história na literatura angolana. O caso de Pepetela*. Lisboa: Edições Colibri.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque (1995 / 1996): “Múltiplas faces da identidade africana”. Em: *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos, 11-19, 1, pp. 5-21.

SILVA, Maria Laura Muller da Fonseca e (2013): “As fronteiras híbridas da África pós-colonial”. Em: *Interfaces*, 4, 2, pp. 22-29.

TODOROV, Tzvetan (2002): *Memória do mal, tentação do bem*. São Paulo: Arx.

VENÂNCIO, José Carlos (1992): “Em redor do conceito de angolanidade”. Em: *Literatura versus sociedade*. Lisboa: Vega, pp. 19-23.

Entre pratos e panos: narrativas transnacionais do Oceano Índico em *Neighbours* de Lília Momplé e *O pano encantado* de João Paulo Borges Coelho

Jessica Falconi
Universidade de Lisboa

Introdução

O propósito deste ensaio é analisar as representações do Oceano Índico enquanto “arena inter-regional de interação política, económica e cultural”, segundo a definição de Sugata Bose (1998: 26), em duas obras literárias de autores moçambicanos: a novela *Neighbours* de Lília Momplé, publicada pela primeira vez em 1995, e o conto “O pano encantado” de João Paulo Borges Coelho, incluído na coletânea de contos significativamente intitulada *Índicos indícios – Setentrião* (2005). Apesar das diferentes opções temáticas e narrativas, ambas as obras proporcionam representações de zonas de contacto marcadas por elementos que remetem para o espaço inter-regional do Oceano Índico. Tais representações, a nosso ver, apontam para a necessidade de uma reflexão mais alargada em torno das relações culturais e identitárias entre Moçambique e as diversas margens do Oceano Índico. Trata-se, de facto, de relações ainda pouco exploradas, já que o recurso ao Oceano Índico enquanto paradigma teórico para a análise das produções culturais africanas é ainda muito recente e esporádico.

Este dado insere-se no quadro mais amplo da articulação teórica e disciplinar entre Estudos Africanos e Estudos do Oceano Índico, que se vem afirmando com base na inclusão da costa oriental africana na esfera de influência deste oceano. Recusando as afirmações do historiador indiano Kirti Narayan Chaudhuri (1990)¹, de facto, diversos historiadores desta arena in-

¹ Embora reconhecendo o Islão como elemento comum entre as sociedades da costa oriental africana e as outras culturas do Índico, para Chaudhuri as comunidades africanas inserem-se numa lógica separada (1990). Moorthy e Jamal (2010: 16) chegam a definir de “escandalosa” esta postura de Chaudhuri e inclusivamente comparam a exclusão de África da sua análise do Oceano Índico com as problemáticas posições de Hegel em relação ao continente (Moorthy / Jamal, 2010: 82).

ter-regional têm vindo a defender a integração do litoral e das ilhas africanas no universo de trocas económicas, políticas e culturais moldadas pelas monções e pelas águas do Índico (Bose 2006; Pearson 2003). No caso específico das relações entre Moçambique e o Índico, Maria Paula Meneses chama a atenção para um aspeto fundamental: a ocupação efetiva do território, e logo a criação do Moçambique moderno por parte dos Portugueses após a conferência de Berlim é um fenómeno relativamente recente, pelo que

[...] as marcas de outras presenças, de outras referências mantêm-se presentes nos trânsitos cosmopolitas que caracterizam a região. Como consequência, do ponto de vista político, a história de muitos dos cidadãos de Moçambique independente reflecte as histórias cosmopolitas do oceano Índico, constituindo um desafio às novas identidades, dando azo à emergência de cosmopolitismo locais [...] (Meneses 2012: 316).

No que se refere ao domínio dos estudos culturais e literários, no entanto, a integração da costa africana nas abordagens centradas no paradigma inter-regional do Índico vem sendo operacionalizada sobretudo ao nível da *East Africa* – Quênia, Somália, Tanzânia (Gosh / Muecke 2007) e da África do Sul, permanecendo Moçambique ainda pouco explorado nesta perspectiva. No plano especificamente literário, a categoria “Literaturas do Índico” continua, a nosso ver, a ser utilizada muitas vezes numa lógica exclusivamente insular, e portanto referida apenas às produções oriundas de Reunião, Madagascar, Maurícia e Comores. Como bem demonstra a reflexão de Moradewun Adejunmobi, a articulação África-Oceano Índico tem sido problemática, a vários níveis, por razões diversas. Para cingirmo-nos apenas ao domínio cultural e literário, não é raro os próprios escritores dos países insulares do Índico sublinharem a sua distância em relação a África, atuando, por vezes, um processo de recalcamento do passado histórico da região e atualizando visões negativas e estereotipadas de África e dos africanos. É interessante que, na opinião desta estudiosa, a relação problemática com as origens e com o passado é suscetível de ser equacionada enquanto característica comum dos imaginários do Oceano Índico, devendo estimular uma reflexão mais ampla em torno dos processos de construção identitária que se dão nessa área do mundo (Adejunmobi 2009: 1257).

De forma especular, as relações conflituosas que marcam o espaço inter-regional do Índico encontram representação em textos de autores moçambicanos que testemunham a visão estereotipada e a desconfiança popular de que são objeto as pessoas oriundas do subcontinente indiano, frequentemente associadas, como veremos também na novela *Neighbours*

de Lília Momplé, à convivência com o poder colonial e a práticas desnacionalizadoras, tanto durante a época colonial, quanto no pós-independência (Can 2013: 286). Uma situação análoga, *mutatis mutandis*, dá-se no contexto sul-africano, onde os indivíduos de origem indiana não raras vezes são percebidos como “estrangeiros”, apesar da sua longa presença no tecido económico, cultural e identitário do país (Samuelson 2010: 299).

Este mosaico de olhares cruzados testemunha as diferenças, as tensões e os conflitos que marcam o espaço do Oceano Índico, ressaltando a complexidade das paisagens identitárias resultantes das interações políticas, económicas e culturais que desde sempre se têm travado entre as muitas margens deste oceano. Por um lado, estas circunstâncias remetem para o problema da “unidade” do Oceano Índico, discutido por diversos estudiosos. De acordo com Chaudhuri, por exemplo, os meios de transporte, o movimento das pessoas, ou os intercâmbios económicos, teriam criado elementos de coesão, enquanto que a religião, os sistemas sociais e as tradições culturais estariam na base dos contrastes profundos que marcam este oceano (Chaudhuri 1985: 3). Outras análises procuram investigar a questão da unidade a partir dos fatores de longa duração e dos elementos que caracterizam a estrutura profunda do Índico: para Pearson, trata-se por exemplo de monções, portos, navios e mercadores (Pearson 2003: 13-26).

Por outro lado, devido à circulação milenar de pessoas, moldada pelos circuitos religiosos e comerciais, e pelas trajetórias da escravatura e do trabalho forçado, o Oceano Índico tem vindo a ser considerado como um espaço intrinsecamente caracterizado pela heterogeneidade e pela hibridez, configurando-se como *zona de contacto* por excelência (Moorthy / Jamal 2010). Para o nosso propósito, de acordo com a formulação proposta por Mary Louise Pratt, entendemos por *zonas de contacto* “social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of domination and subordination, like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today” (Pratt 1992: 4). Assim, o conceito de *zona de contacto* resulta ser relevante para uma abordagem não celebratória e acrítica da “hibridez” na medida em que salienta a dimensão conflituosa dos processos de contacto cultural.² Não é por acaso, então, que este conceito se aplica aos

2 Isto torna-se ainda mais pertinente no caso de Moçambique e das outras ex-colónias portuguesas, na medida em que a miscigenação funcionou, em determinados períodos, como ferramenta do império.

lugares privilegiados das interações transoceânicas, como é o caso das ilhas e das cidades costeiras e portuárias (Pearson 2003; Hofmeyr 2007). Produzidas pelos trânsitos e por dinâmicas de interação transnacional, estas zonas de contacto colocam em questão a nação enquanto “comunidade imaginada” (Anderson 2006: 6), bem como as identidades e os imaginários nacionais que se querem homogêneos, funcionando como lugares onde se inscrevem, física e simbolicamente, narrativas étnicas, religiosas, de classe, género, etc.

Ao utilizarmos estas perspectivas teóricas na análise de textos literários de autores moçambicanos, não pretendemos sugerir uma inclusão acrítica da literatura moçambicana enquanto *corpus* literário nacional na categoria das “Literaturas do Índico”. Se por um lado um alargamento desta categoria proporcionaria dimensionamentos inéditos das literaturas africanas, favorecendo abordagens comparativas translinguísticas entre sistemas literários dos Sul Global (Brugioni 2012: 389), por outro lado, a hipótese que poderá surgir da análise aqui proposta pretende sugerir uma operação “cartográfica” distinta, sustentada pelas seguintes perguntas: será viável a constituição de um *corpus* de *narrativas transnacionais* do Índico de certo modo desvinculado de cânones e sistemas literários nacionais? Um *corpus* formado por aspetos marginais e periféricos destes sistemas e também dos próprios textos literários em questão? Um *corpus*, se quisermos, formado por *índicos indícios*, que como os movimentos oceânicos fazem e refazem a história sem nunca se cristalizarem em constructos essencialistas? Deixamos em aberto estas perguntas, procurando ensaiar esta busca de indícios nas obras em estudo. Como veremos, de facto, tanto as casas descritas em *Neighbours* de Lília Momplé, quanto a loja retratada no conto de João Paulo Borges Coelho, remetem para zonas de contacto – a cidade de Maputo, e a Ilha de Moçambique – que convocam o Oceano Índico “with its inequalities, tensions, potential wars, its cosmopolitanism, its multipolarity, its dynamism and its creativity” (Vergès / Marimoutou 2012: 14).

Índicos indícios em *Neighbours*

De acordo com a nota introdutória de autoria de Lília Momplé, *Neighbours* convoca “a permanente e trágica ingerência da minoria racista da África do Sul” (Momplé 2012: 7) no Moçambique pós-colonial, aludindo, logo a partir do título, à sinistra vizinhança do *apartheid* sul-africano

(Momplé 2012: 8). Na novela, vizinhos são alguns dos protagonistas dos acontecimentos narrados, e vizinhos são também os países de origem das diversas personagens, sugerindo-se assim a existência de um mapa de relações de vizinhança no qual a vida de cada indivíduo se inscreve, tanto a nível micro – a cidade e o prédio –, quanto a nível macro – regiões geográficas e geopolíticas, e Estados.

Inspirada por um ataque terrorista³ realmente ocorrido na cidade de Maputo nos anos de 1980, por mão de um grupo de sul-africanos e moçambicanos, a novela descreve as vicissitudes dos habitantes de três apartamentos distintos, no período entre as 19 horas de um dia de maio e as 8 horas da manhã seguinte. A narração articula-se em cinco capítulos identificados pelas horas exatas – “19 horas”, “21 horas”, “23 horas”, “1 hora”, “8 horas” – cada um dividido por sua vez em três subcapítulos que indicam a localização dos acontecimentos – “Em casa de Narguiss”, “Em casa de Leia e Januário”, “Em casa de Mena e Dupont”. Esta estrutura é alterada apenas no segundo capítulo – 21 horas – onde os *flashbacks* relativos a três personagens – Dupont, Zálua, e Romu – constituem mais três subcapítulos; e no último capítulo – 8 horas – formado por um subcapítulo único. Através desta estrutura tripartida, as três casas, justapostas sincronicamente, funcionam como cronótopos⁴ (Bachtin 1979: 232), materializando em termos espaciais a passagem das horas (Owen 2007: 147). Para além de fornecer mais detalhes sobre as personagens através do deslocamento temporal, o *flashback* opera também um movimento no espaço ao convocar os lugares de origens dos protagonistas, proporcionando-nos uma incursão pelo país que estilhaça ainda mais profundamente qualquer noção de unidade e homogeneidade nacional.

Na primeira casa focalizada pelo narrador, vivem quatro mulheres muçulmanas de ascendência indiana: Narguiss (que será uma das vítimas do ataque) e as suas três filhas – Muntaz, Rábia e Dinazarde. Em vários momentos da narração, Narguiss e Muntaz são retratadas na cozinha enquanto preparam a comida para a festividade religiosa islâmica do Ide, que marca o fim do Ramadam. Na segunda casa vive um casal de moçambi-

3 O acontecimento que inspirou a novela teve lugar em Maputo no dia 29 de Maio de 1987. Um grupo de sul-africanos e moçambicanos atacou quatro prédios, entre os quais a sede do African National Congress. No ataque morreram um jovem casal e um segurança.

4 Para Michail Bachtin o cronótopo é uma unidade de análise narrativa que articula as categorias de espaço e tempo.

canos que, como observa Hilary Owen, representa “o povo” leal, ainda empenhado na construção da nova sociedade moçambicana, apesar dos conflitos e dos problemas que afligem o país (Owen 2007: 149). Trata-se de Leia e Januário, também vítimas do ataque. Na terceira casa mora o casal formado por Mena, moçambicana de Angoche, no Norte de Moçambique, e Virgílio Dupont, nascido no Sul, mas de origem mauriciana, que irá cometer o crime juntamente com mais dois moçambicanos – Romu e Záliua – e dois sul-africanos.

Começando a narração às 19 horas, a preparação da comida é o primeiro elemento comum de todas as casas: prepara-se o jantar em casa de Leia e Januário, e de Mena e Dupont; e prepara-se a comida para a festividade religiosa do dia seguinte em casa de Narguiss. Na realidade, os produtos alimentícios, os pratos e as práticas de preparação e consumo de comida, são elementos aparentemente marginais, mas recorrentes em toda a novela, desempenhando diversas funções na economia da narrativa, e sendo por isso suscetíveis de múltiplas interpretações.

Desde os estudos antropológicos de cariz estruturalista de Lévi-Strauss (1958; 1964), passando pela sociologia do gosto de Bordieu (1979), ou ainda pela abordagem culturalista e substancialmente política de Appadurai – para citar apenas alguns dos estudos mais marcantes sobre este tópico – os aspetos e os significados simbólicos atribuídos à comida, expressos através da culinária e das práticas de consumo são centrais para a análise da cultura – entendida como facto social dinâmico – e das sociedades. Sendo um “poderoso dispositivo semiótico” (Appadurai 1981: 494), em determinados contextos a comida pode simbolizar e reforçar fronteiras entre indivíduos ou entre grupos, ativando diferenciações – e discriminações – de classe, raça ou de género. De facto, como afirma Akhil Gupta: “a gastronomia proporciona-nos uma perspetiva íntima sobre o modo como as pessoas constroem hierarquias de classe, identidades étnicas, diferenças de género, fronteiras religiosas e distinções entre o sagrado e o profano” (Gupta 2006: 212).

Ao introduzir-nos na intimidade das casas, a novela de Momplé parece de facto favorecer a perspetiva íntima de que fala Gupta. A abundância de comida em casa de Narguiss – numa altura de grande escassez no país por causa do conflito armado entre Frelimo e Renamo – está associada à origem indiana do marido Abdul, e portanto às atividades provavelmente ilícitas através das quais o homem consegue ter acesso aos produtos. Este

tipo de caracterização negativa das personagens de origem indiana atinge também uma prima de Narguiss, Fauzia:

Filha de indianos mestiços, Fauzia pertence àquele número de moçambicanos que foram apanhados desprevenidos pela independência do país. Perfeitamente adaptada à sua condição de colonizada com alguns privilégios, a ideia de Pátria é demasiado ampla para encontrar eco no seu horizonte estreito, onde só cabe o pequeno círculo de familiares e amigos (Momplé 2012: 39).

O diálogo entre Narguiss e Muntaz, e os comentários do narrador são especialmente significativos no que diz respeito ao modo como a comida se associa a representações fundadas num laço indissociável entre raça e classe:

– Nós não vai dormir hoje. Ter qui cozinhar chamuça, caril, gilebe, mahaza, tudo às pressas – lamenta ela.
 – E a mãe deve estar bem contente por ter tanta coisa para cozinhar. A maior parte das pessoas aqui não têm nada. Festejam com upswa e repolho, mais nada – diz Muntaz, com uma ironia amarga.
 – É verdade... tem razão, muitos não tem nada... – concorda Narguiss, depois de um breve silêncio, encarando a filha com o seu jeito entornado, misto de doçura e estupidez.
 – Principalmente os pretos e também os mistos como nós. Os indianos puros, esses sempre arranjam qualquer coisa – acrescenta Muntaz.
 Narguiss concorda mais uma vez e, intimamente, agradece a Alá por o seu Abdul, filho de mãe cafusa e pai indiano, ter saído inteiramente a este em ladinice, pois não há dúvida que é um verdadeiro fura-vidas e, por esse motivo, ela lhe está imensamente grata...
 É, de facto, surpreendente que, numa época de extrema carência no país, no frigorífico de Narguiss não falte a carne de vaca e de cabrito, o peixe graúdo, a manteiga, os refrescos... E, na despensa, não falte também o arroz, o açúcar, a farinha de trigo, a aletria, as especiarias... tudo conseguido através de “esquemas” que ela nunca procurou aprofundar (Momplé 2012: 12-13).

Em casa de Narguiss, a quantidade e a qualidade dos produtos, bem como o “corpo imenso” dela, assinalam o poder associado ao ilícito, por sua vez resultante da origem indiana das personagens, e ao mesmo tempo um certo grau de alienação desta família em relação à condição económica, social e política do país. Numa situação oposta estão os “pretos” de que fala Muntaz, que apenas comem upswa⁵ e repolho porque desprovidos de oportunidades de acesso a outros produtos, como no caso de Leia e Januário, para os quais

5 *Upswa* é um prato a base de farinha de milho cozida com água e sal ou leite de coco.

[...] a farinha de milho e o repolho e, por vezes, o carapau congelado, têm sido, durante os últimos três anos, os únicos produtos acessíveis no mercado de Maputo. Quanto ao resto, ou não existe, ou é vendido na candonga e na *Interfranca* a cooperantes e a uns tantos moçambicanos privilegiados ou ladrões (Momplé 2012: 45).

No seu comentário, o narrador deixa entender a situação de desigualdade, quanto ao acesso aos produtos, vigente no país. Tal crítica assume ainda mais força na medida em que os que não têm acesso pertencem ao “povo leal”, sendo os cidadãos que mais enfrentam com espírito de adaptação as privações impostas pela situação política do país.

Mas quais outros sentidos estão por trás de tantas alusões e de tão frequente recurso no que diz respeito à comida? Quais outros sentidos poderemos atribuir à minuciosa enumeração das comidas que Muntaz e Narguiss preparam para os festejos do Ide? Ou à longa lista dos pratos que Narguiss lembra terem sido servidos durante o casamento dela com Abdul (Momplé 2012: 109), no longínquo Norte? As chamuças recheadas de carne, os vários tipos de caril, as apas fritas, o *chatini* de cenoura, o *gilebe*... Trata-se, a nosso ver, de Índicos Índícios, já que, como nos lembra Meneses, uma parte significativa dos pratos nacionais moçambicanos integra-se na mais ampla cultura culinária do espaço inter-regional do Oceano Índico (Meneses 2009: 27-28). Simbolizando nações, etnicidades, regiões e comunidades, as práticas culinárias são também terrenos poderosos de transculturação e apropriação criativa, bem como de “invenção da tradição”. Assim, as referências a pratos e alimentos do património culinário nacional por parte de personagens muçulmanas de origem indiana, convocam na novela as complexas redes de relações e contactos económicos, comerciais e culturais transoceânicos, funcionando como Índicos Índícios que assinalam a integração de Moçambique na esfera de influência do Oceano Índico. À luz destas considerações, cabe perguntarmo-nos se não será, de facto, a identidade de Narguiss – moçambicana/muçulmana/indiana – uma identidade não apenas africana, ou afro-asiática, mas sim “indoceânica”?

Se, por um lado, os trânsitos culturais e as apropriações de cariz gastronómico representam uma dimensão criativa e uma possível *narrativa transnacional do Oceano Índico* ainda pouco explorada no contexto moçambicano, por outro lado, a casa de Mena e Dupont retratada em *Neighbours* salienta também as tensões e os conflitos ligados aos estereótipos raciais que circulam neste mesmo espaço. Tal como aquela de Narguiss, a casa onde se concerta o crime está repleta de comidas e bebidas, conseguidas graças ao dinheiro estrangeiro que Dupont ganha pelo seu envolvimento

no grupo criminoso. O consumo de *whisky* como signo de poder e liderança por parte de Romu; a preparação da refeição por mão de Mena; a ansiedade projetada na comida por Dupont; o desconforto dos sul-africanos brancos frente à perspectiva de partilharem o jantar com os moçambicanos negros: para todas as personagens, o ato de consumir comida está relacionado com representações de cariz racial e social, como também confirmam as palavras de Dupont e os comentários do narrador:

- [...] O jantar está a andar ou não?
- Está – diz ela secamente.
- Tem de correr tudo bem. É gente fina, sul-africanos brancos. Por isso vê lá o que fazes (Momplé 2012: 32).

“Nada de caril e matapas. Só carne, batata e salada” ordenara ele de manhã (Momplé 2012: 127).

A emblemática e problemática personagem de Virgílio Dupont, nascido em Xinavane, no Sul de Moçambique, mas de origem mauriciana, carrega uma narrativa identitária muito pouco explorada na literatura moçambicana – a dos mauricianos em Moçambique, ou seja, outra possível narrativa de identidades “índicas”. No caso de Dupont, trata-se de uma narrativa alicerçada em preconceitos raciais que marca todas as suas interações. Em linha com o distanciamento de África, detetado por Adejunmobi em vários escritores das ilhas do Oceano Índico, Dupont afirma a sua superioridade racial em relação aos negros em geral, e a Mena em particular, que por sua vez

[...] nunca compreendeu em que se baseavam tais convicções racistas, visto todos os mauricianos lhe parecerem mulatos, embora alguns com cabelo quase liso. O que não tardou a compreender foi que, por não ser mauriciana, pelo menos de origem, não passava de uma intrusa no meio daquela gente (Momplé 2012: 67).

Moldada pela milenar circulação de pessoas, ideias e mercadorias, a história do Oceano Índico, como sabemos, foi sendo escrita também pelos tráficos de escravos e mão-de-obra contratada; pelas políticas de cooperação e apoio tanto para a consolidação das independências dos países desta “arena inter-regional”, quanto para a desestabilização das mesmas. Como *Neighbours* realça, no quadro mais amplo do Oceano Índico, um dos paradoxos gritantes do *apartheid* – surgido para separar – foi de ter unido os destinos de tantos indivíduos de origens distintas que, de facto, colaboraram para desestabilizar as sociedades que emergiam da dominação colonial. Assim,

a cidade de Maputo retratada na novela – a Maputo da década de 1980 – configura uma zona de contacto, lugar de encontro e conflito entre personagens de distintas origens geográficas, sociais e étnicas, cujos destinos convergem para um lado obscuro da história recente do Oceano Índico.

De panos e bordados: geografias trans(n)acionais do imaginário

Com “O pano encantado” – na realidade, com toda a coletânea *Índicos indícios: Setentrião e Meridião* – João Paulo Borges Coelho estabelece uma relação explícita e direta entre a costa moçambicana e o universo do Oceano Índico, como bem esclarece o prefácio incluído no primeiro volume de contos:

O mar Índico molha, um a um, os cerca de dois mil e quinhentos quilómetros da costa de Moçambique – uma extensão apreciável. Maior ainda se considerarmos as ilhas que há espalhadas ao longo dessa costa, inúmeras. E muito, muito maior se tivermos em conta as histórias que esse simples facto tem alimentado no imaginário do presente e ao longo do tanto tempo que passou (Coelho 2005: 9).

A Ilha de Moçambique, onde se situa a ação narrativa, é de facto um lugar emblemático da vertente índica da história moçambicana. Ao mesmo tempo, trata-se de um lugar investido de significados distintos, e incorporado de forma controversa no imaginário nacional: por um lado, a Ilha como “lupanar da história” (Sopa / Saúte 1992: 53), sítio infernal de escravatura e de submissão às diferentes dominações que por ali passaram; por outro, nas antípodas, a imagem de um lugar exemplar de convivência pacífica entre povos e culturas, emblemático daquele “mundo que o português criou” teorizado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1940). A apresentação da Ilha que o narrador faz na abertura do texto também refere as diferentes perceções do povo: “Como sempre, há a versão daqueles que olham a Ilha com estranheza e a dos outros que a consideram o centro do mundo, e ao outro lado o mato” (Coelho 2005: 13). A estas duas versões da Ilha, assinaladas inicialmente, seguem-se outras duplicidades e ambivalências – históricas, religiosas, identitárias – que tornam este pequeno lugar do mapa numa zona de contacto onde se cruzam, sem porém se fundirem, diversos itinerários e imaginários que remetem para a arena inter-regional do Oceano Índico.

Os dois protagonistas do conto, o senhor Rashid, dono da Alfaiataria 2000, e o jovem empregado Jamal, encarnam duas versões diferentes e irreconciliáveis do Islão, por pertencerem a distintas confrarias com uma longa história de conflitos e rivalidades. Projetado principalmente nos proveitos da sua atividade, o dono da alfaiataria está ainda fortemente vinculado ao passado colonial (Can 2011: 300), como revela o seu orgulho em lembrar um fato realizado para o Governador-Geral, bem como a variedade de tecidos de que “antes” dispunha: “lá de estambre ou cheviote, caxemira, veludos de seda e algodão, linhos do grosso e do fino, cânhamo, musselinas e chitas, tules e até fazenda-de-negro de puro algodão de Damão para os mais pobres” (Coelho 2005: 19). Tal como os produtos alimentícios, os têxteis se inscrevem num conjunto de códigos que assinalam diferenças sociais, pertencças a determinados grupos, e outras mensagens de cariz cultural e identitário. Devido também à sua universalidade e mobilidade, os têxteis são, de facto, elementos fundamentais para os estudos culturais (Guy 1998: 47).

Para o senhor Rashid os panos funcionam principalmente como elo de continuidade com o passado. Incapaz de se resignar à perda do antigo prestígio associado à sua atividade na época colonial, o senhor Rashid investe os panos de uma anacrónica atualização do passado, manifestando a mesma nostalgia colonial que informa o nome da Alfaiataria 2000. Angustiado pela perda do passado, o alfaiate projetara-se no futuro, acabando por construir, como salienta o comentário irónico do narrador, “um futuro do passado” (Coelho 2005: 15). Contudo, o nome atribuído à loja – sabemos pelo narrador – não se vê escrito nem em letreiros, nem em papéis, já que nada parece registar oficialmente tudo o que se passa na alfaiataria: “Tudo isto dito de boca, nada de escrito” (Coelho 2005: 16), nada a testemunhar o dia-a-dia da loja, o dinheiro que entra e sai, assegura repetidamente o narrador. De acordo com a leitura de Nazir Can, estes elementos apontam para “a imagem do vendedor indiano, elemento que, devido a uma instável posição na sociedade, instaura a ambivalência, a desconfiança e o humor” (Can 2011: 304). Por outro lado, a nosso ver, a atmosfera quase fantasmática construída em torno da Alfaiataria, devido à falta de marcas concretas das suas atividades, reforça a dimensão de nostalgia caracterizadora desta personagem, como se a realidade do presente não passasse de uma ansiedade em relação ao passado e de uma fantasia do futuro. Como se a Alfaiataria fosse, substancialmente, uma ruína.

Para o dono da alfaiataria, mergulhado na nostalgia, os panos são essencialmente instrumentos para ganhar dinheiro, para reafirmar o prestí-

gio – conferido pela arte da alfaiataria – e sobretudo para exercer o poder de atribuir valor aos objetos, regulando as transações dos desejos. De facto, quando o patrão se apercebe que o empregado está a bordar um pano não destinado à venda, reage contra a tentativa de Jamal de subtrair o tecido ao seu estatuto de mercadoria, e reafirma o poder que lhe advém da propriedade dos meios de produção, gerindo a transação com uma turista italiana, que acaba por “comodificar” novamente a peça. De forma subtil, o narrador revela este jogo de forças, e os significados simbólicos e sociais por trás do gesto de Rashid:

Não o fiz por mal, diria o senhor Rashid, se tal lhe fosse perguntado. Foi apenas um bom negócio do qual uma parte, parte boa, acabou por ir parar às mãos do próprio Jamal, que foi, reconheço, quem fez a obra. E paguei-lhe a parte que lhe correspondia. Mas é também necessário que ele sinta que se utilizou do meu espaço, da minha máquina de costura, da reputação que esta alfaiataria com nome de futuro trouxe a todos nós (Coelho 2005: 33-34).

Por seu lado, o jovem Jamal transforma o pano numa sofisticada narrativa identitária, religiosa e artística. A “leitura” do bordado do jovem leva-nos a cumprir a viagem sagrada que começa na sua casa, no bairro de Macaripe, e passando por ilhas e faixas costeiras do Índico, chega até à Meca, para no fim regressar ao ponto de partida, à sua casa na Ilha. Como afirma o narrador, “procuramos agora o verso porque é normalmente aí que se acham as raízes, o segredo do enigma que é cada bordado” (Coelho 2005: 38). De facto, se num lado do pano Jamal desenha uma sagrada “geografia transnacional do imaginário”⁶ religioso, o que o narrador encontra no verso é, na realidade, outro direito: “a história da sua dikiri, a sua confraria” (Coelho 2005: 38) narrada através do filtro subjetivo da arte e das emoções. Assim, a história e a geografia do Islão de Jamal, o espaço e o tempo, combinam-se na peça artística, e o pano torna-se um autêntico texto narrativo, cujo conteúdo aponta para as múltiplas histórias e narrativas identitárias inscritas na costa e nas ilhas moçambicanas – narrativas muitas vezes invisíveis para os “clientes” que, no pano encantado, apenas veem um mapa da Ilha.

Se o conflito entre o dono e o empregado, e a fé religiosa deste último constituem a principal linha narrativa do conto, por outro lado, se pensarmos no título que o autor escolheu, e na advertência de que “*O pano encantado* traz bordadas muitas histórias dentro da mesma história”

6 A expressão “transnational imaginative geography” é de Moorthy e Jamal (2010: 4).

(Coelho 2005: 10), uma outra linha narrativa, simultaneamente periférica e central, se impõe à nossa leitura. Enquanto pouco ou nada sabemos da vida de Rashid e Jamal, podemos pelo contrário reconstruir a “biografia” do pano encantado. Como defende Igor Kopytoff no seu ensaio de referência “The cultural biography of things: commodization as process” (1986), a produção de mercadorias não é apenas um facto da esfera económica, mas também um processo cultural. Determinados objetos em presença de certas condições podem adquirir o estatuto de mercadoria, e perdê-lo em circunstâncias distintas. E, como no caso do pano encantado, certos objetos são considerados mercadorias por alguns, e não por outros (Kopytoff 1986: 64), já que são investidos de distintos significados simbólicos, desejos ou expectativas.

No interior da Alfaiataria 2000 os panos e os tecidos entram – trazidos pelos clientes – para serem transformados em mercadorias. Como já referimos, uma primeira tentativa por parte de Jamal de desviar um pano da sua vida de mercadoria é logo censurada pelo senhor Rashid. “Bordo um pano sem importância, patrão. Coisa minha. Para enganar o tempo” (Coelho 2005: 32), diz Jamal, esperando conseguir fugir ao olhar inquisidor do patrão. A improvisa intrusão do olhar de uma turista italiana – enfatizado pela máquina fotográfica e pela expressão pronunciada: “Guarda che bello!” (Olha que lindo!) – e a pergunta direta “Quanto é?”, seguida da indicação de um preço por parte do senhor Rashid reintroduzem de imediato o pano no circuito da transação económica, atribuindo-lhe novamente o estatuto de mercadoria. O comentário do narrador capta este jogo de olhares e desejos, traduzindo os pensamentos e sentimentos de Jamal: “O senhor Rashid, sem ter em conta tudo isso, fechando logo ali o negócio como se fossem umas calças que mediu e riscou, e estivesse concluindo” (Coelho 2005: 33). O pano encarna não apenas as profundas diferenças religiosas entre o jovem empregado e o dono, como também distintos regimes de valor. Para o senhor Rashid parece ser fundamental manter o estatuto de mercadoria de todos os tecidos que entram na sua loja; as suas repetidas alusões à reputação da alfaiataria deixam-nos entender o quão importante é para ele não transgredir à sua função social de comerciante, continuando a atualizar o passado através das transações com os clientes. Recorrendo novamente ao ensaio de Kopytoff, entendemos que na Alfaiataria 2000 dois mundos distintos estão em luta: para o senhor Rashid trata-se de um mundo perfeitamente mercadorizado, onde tudo pode ser objeto de troca ou venda; Jamal, pelo contrário, tenta instituir um mundo onde os

objetos, de tão singulares e únicos, são incomparáveis, incomensuráveis e por isso não trocáveis. Uma vez perdidos os rastros do primeiro pano, cuja biografia imaginamos continuar nas mãos da turista italiana, uma nova história, uma nova biografia começa com o segundo pano, que Jamal tenta desta vez “proteger” com mais forças e medidas, sem porém conseguir. Assim, num escuro recanto da pequena Ilha de Moçambique e do mundo, universos e narrativas identitárias entram num conflito materializado pelo pano: objeto singularizado e único para Jamal; gesto repetido e suporte do passado para o senhor Rashid.

O “Islão ramificado” (Can 2011: 306) bordado por Jamal; o dúplice estatuto do pano enquanto objeto artístico e mercadoria; a arte costureira e as transações comerciais e simbólicas à volta dos tecidos, bem como rastros e ruínas do passado colonial, configuram, em nossa opinião, mais uma possível narrativa do Oceano Índico, entendido como espaço cultural tal como o definem Vergès e Marimoutou:

It is a cultural space overarched by several chronotopes, where temporalities and territorialities are constructed and deconstructed. An ocean linking continents and islands. A space that is Afro-Asiatic, Moslem, Christian, Animist, Buddhist, Hindu, and creolised. An ocean of trade winds, monsoons, cyclones and winds. [...] It is piecemeal and fragmented, but also traversed by common itineraries; this ocean is marked by the different temporalities found there: Malayo-Indonesian, globalisation, the Muslim economic world, European thalassocracy, pre-European global empires, trade and slavery, and European empires (Vergès / Marimoutou 2012: 14).

Conclusão: em direção às narrativas transnacionais do Oceano Índico

O propósito do itinerário de leitura de dois textos literários que, à primeira vista, pouco têm em comum, foi procurarmos *índicos indícios* que remetessem para o que fomos definindo de *narrativas transnacionais do Oceano Índico*. Procurámos ressaltar aspetos e linhas narrativas de certo modo laterais, marginais, ou, se quisermos, periféricas na própria economia dos textos analisados. A ingerência sul-africana em Moçambique, materializada no ataque terrorista relatado em *Neighbours*, e a narrativa religiosa de Jamal, materializada no pano do conto de Borges Coelho, são aspetos centrais dos enredos e, simultaneamente, representam os terrenos das divisões e dos conflitos que caracterizam o espaço inter-regional do Oceano Índico.

Por outro lado, o papel da comida em *Neighbours* ou a biografia cultural do pano encantado, remetem, a nosso ver, para o mais amplo universo da *cultura material*, das transações e dos intercâmbios comerciais e culturais que estão na base do Oceano Índico enquanto entidade histórica, mas sobretudo imaginária. Por outras palavras, pretendemos interrogar o modo como as diferentes declinações da cultura material fundam e alimentam imaginários, e logo, *narrativas transnacionais do Oceano Índico*. Ao singularizar o pano, tentando subtrai-lo ao seu estatuto de mercadoria, Jamal não se revolta apenas ao nível religioso; revolta-se também contra a cultura material e o imaginário a ela associado de que o senhor Rashid – o comerciante indiano – é portador. Mas qual será a relação entre este imaginário e os estereótipos surgidos no seio das sociedades coloniais, transitados na era pós-independências? Qual a relação entre os imaginários têxteis e culinários, as culturas pré-coloniais e as posteriores fantasias coloniais do *outro*, ou a construção das autenticidades nacionais?

Na introdução ao volume *Cultures of Trade: Indian Ocean Exchange*, Devleena Gosh e Stephen Muecke chamam a atenção para uma característica fundamental da evolução da atuação dos colonizadores europeus:

If we turn our gaze to the colonial period, we see Europe seeking economic gain through trading *relationships* more than through annexation of territories. Progress, in the European sense, depended on the judicious development of policies of appropriate government: military force, “protection”, taxation, religious conversion, even citizenship on occasions. But as much as the East was plundered for profit, the return cargo was a strangely powerful complex of cultural forces, as heady as the perfumes, as fabulous as the imagined and real treasures, as reproductive as the libidinal fantasies of the exotic (Gosh / Muecke 2007: 3).

No que diz respeito ao caso específico dos portugueses no Índico e no território mais tarde moçambicano, Meneses afirma algo semelhante, salientando aspetos culturais especialmente pertinentes para a nossa reflexão sobre a cultura material, enquanto elemento fundamental para a construção do imaginário do Oceano Índico:

Chamo apenas a atenção para o facto de durante a primeira etapa colonial, a presença europeia na região que hoje corresponde a Moçambique ser descrita através das mercadorias exóticas que aí se encontravam, das lendas e histórias, assim como pelo relato de viajantes.

Ao contrário das Américas, a entrada na costa oriental de África no imaginário europeu não aconteceu através de uma apropriação do espaço, onde territórios e os seus habitantes foram consumidos pela Europa. Os próprios portugueses (e posteriormente outros europeus) utilizaram as redes comerciais

existentes no circuito do Índico para obter os produtos desejados e conhecer essas realidades. Nessa altura apropriaram-se dos olhares locais para criar os seus referentes (Meneses 2012: 316).

Ambas estas reflexões convergem em realçar a especificidade da história colonial no espaço do Índico, onde, numa primeira fase, os “territórios” considerados como objeto do desejo por parte dos europeus são, na realidade, as redes comerciais e as mercadorias, mais do que os territórios propriamente ditos. Estes aspetos abrem mais uma pista a ser explorada em direção à análise da cultura material, enquanto dimensão constitutiva de uma gramática própria dos imaginários do Índico, fundados em narrativas transnacionais que articulam diferentes temporalidades históricas, bem como olhares cruzados, desejos, fantasias. Como afirma Borges Coelho, “por detrás de tantos nomes e tantos cruzamentos, de tanta diversidade, é sempre o mesmo, o mar” (Borges Coelho 2005: 10).

Referências bibliográficas

- ADEJUNMOBI, Moradewun (2009): “Claiming the field: Africa and the Space of Indian Ocean”. Em: *Callaloo*, 32, 4, pp. 1246-1261.
- ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Imagined Communities*. London: Verso.
- APPADURAI, Arjun (1981): “Gastro-politics in Hindu South Asia”. Em: *American Ethnologist*, 8, 3, pp. 494-511.
- BACHTIN, Michail (1979): *Estetica e romanzo*. Torino: Einaudi. (Tradução de: *Voprosy literatury i estetiki*, 1975).
- BOSE, Sugata (1998): “Estado, economia e cultura na orla do Índico: teoria e história”. Em: *Oceanos*, 3, pp. 25-36.
- BOSE, Sugata (2006): *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in an Age of Global Imperialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinction*. Paris: Éditions de Minuit.
- BRUGIONI, Elena (2012): “Contiguidades ambíguas: crítica pós-colonial e literaturas africanas”. Em: LEITE, Ana Mafalda / OWEN, Hilary / CHAVES, Rita / APA, Livia (orgs.): *Nação e narrativa pós-colonial I. Angola e Moçambique. Ensaios*. Lisboa: Colibri, pp. 379-392.
- CAN, Nazir Ahmed (2011): *História e ficção na obra de João Paulo Borges Coelho*. Barcelona: Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- CAN, Nazir Ahmed (2013): “Índico e(m) Moçambique: notas sobre o outro”. Em: *Dia-critica*, 27, 3, pp. 93-120.

- CHAUDHURI, Kirti Narayan (1985): *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: an Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAUDHURI, Kirti Narayan (1990): *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COELHO, João Paulo Borges (2005): *Índicos indícios*. Lisboa: Caminho.
- FREYRE, Gilberto (1940): *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GOSH, Devleena / MUECKE, Stephen (eds.) (2007): *Culture of Trade: Indian Ocean Exchanges*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- GUPTA, Akhil (2006): "Movimentações globais das colheitas desde a 'era das descobertas' e transformações das culturas gastronómicas". Em: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.): *Portugal não é um país pequeno*. Lisboa: Cotovia, pp. 193-213.
- GUY, John (1998): "Têxteis, sociedade e comércio no Oceano Índico". Em: *Oceanos*, 34, pp. 41-50.
- HOFMEYER, Isabel (2007): "The Black Atlantic meets The Indian Ocean: Forging New Paradigms for transnationalism for the Global South. Literary and Cultural Perspectives". Em: *Social Dynamics. A Journal of African Studies*, 33, 2, pp. 3-32.
- KOPYTOFF, Igor (1986): "The Cultural Biography of Things: Commodization as Process". Em: APPADURAI, Arjun (ed.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-91.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958): *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964): *Mythologique I. Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- MENESES, Maria Paula (2009): "Food, Recipes and Commodities of Empires: Mozambique in the Indian Ocean Network". Em: *Oficina do CES (Centro de Estudos Sociais)*, 335. Coimbra: Universidade de Coimbra, pp. 1-37.
- MENESES, Maria Paula (2012): "Nação e narrativas pós-coloniais: interrogações em torno dos processos identitários em Moçambique". Em: LEITE, Ana Mafalda / OWEN, Hilary / CHAVES, Rita / APA, Livia (eds.): *Nação e narrativa pós-colonial I. Angola e Moçambique. Ensaios*. Lisboa: Colibri, pp. 311-322.
- MOMPLÉ, Lília (2012) [1995]: *Neighbours*. Lisboa: Porto Editora.
- MOORTHY, Shanti / JAMAL, Ashraf (eds.) (2010): *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives*. New York: Routledge.
- OWEN, Hilary (2007): *Mother Africa, Father Marx: Women's Writing of Mozambique, 1948-2002*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- PEARSON, Michael N. (2003): *The Indian Ocean*. London: Routledge.
- PRATT, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London; New York: Routledge.
- SAMUELSON, Meg (2010): "Making Home on the Indian Ocean Rim. Relocations in South African Literatures". Em: MOORTHY, Shanti / JAMAL, Ashraf, (eds.): *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives*. New York: Routledge, pp. 298-317.

SOPA, António / SAÚTE, Nelson (eds.) (1992): *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas*. Lisboa: Edições 70.

VERGÈS, Françoise / MARIMOUTOU, Carpanin (2012): “Moorings: Indian Ocean Creolisations”. Em: *PORTAL: Journal of Multidisciplinary International Studies* 9, 1, pp. 1-39.

Diálogos afro-brasileiros

Sempre em viagem: nações deslizantes como formas do pensamento no romance *Nação crioula* de José Eduardo Agualusa

Kian-Harald Karimi
Humboldt-Universität zu Berlin

Já não me importo. Até com o que amo ou creio amar.
Sou um navio que chegou a um porto. E cujo movimento é ali estar.
Fernando Pessoa (1973: 135)

1. Mais no mar do que na terra

Como a própria atividade de construção, o homem começa a dominar a terra, fazendo-a assim habitável (Heidegger 2000: 139). Mas projeto e construção consistem, principalmente, em ligar lugares tanto próximos como distantes, dotando-os de nomes e designações. O resultado dessa ligação não diz respeito apenas a áreas vitais e referenciais na terra, mas também à água. O continente, além das Colunas de Hércules, originalmente o ponto máximo imaginável no que diz respeito aos contornos geográficos utópicos, passava o seu nome ao temido oceano, que os antigos costumavam chamar de “Mar Tenebroso” (Martins 1972: 159s). Eram justamente os reinos ibéricos, tão insignificantes nas vésperas dos tempos modernos, os que estabeleceriam relações com o Novo Mundo.

Foi notavelmente Portugal o país que se desenvolveu como nação marítima, sendo um motor importante de um processo global sobre o qual se entrelaçaram os continentes então conhecidos (Wendt 2007: 81). O fato de que um país tão periférico, desde uma perspectiva da Europa Central, desse os primeiros ímpetus para uma ordem mundial global, explica-se, além de pelas experiências específicas do comércio marítimo, pela privilegiada situação geográfica do país (Wallerstein 2011: 49-52). Sobre uma estreita faixa ao longo da costa atlântica fora construído na beira do mar e, especialmente, à beira do mundo então conhecido no fim da Idade Média, “a community that made the Ocean Sea its home and the maritime trade its sustenance” (Studnicki-Gizbert 2008: 9). As intervenções artificiais que tornaram este espaço habitável sabiam tirar benefícios dessas condições na-

turais para transformá-las em oportunidades para os seus habitantes. Da mesma forma do que as casas na terra, precisam-se também habitações semelhantes no alto mar para alcançar pontos distantes, longínquos, de modo que nasceu uma sociedade em miniatura, “[pois] as grandes naus e os galões da carreira da Índia eram autênticas fortalezas flutuantes em que, durante meses a fio, viviam centenas de pessoas: 700 ou 800 em média, englobando tripulação e passageiros” (Domingues 1992: 58). “Ser um ser humano”, segundo Heidegger (2000: 140), é viver “como um mortal na terra” (trad. de KHK), e isto inclui também as águas. O país era, neste caso, um ponto de partida para o mundo, cujas ligações com os oceanos servem mais do que as rotas terrestres. Como será visto apenas no caso português, é o mar que dá acesso aos lugares mais distantes noutros continentes do que a terra às metrópoles mais próximas do próprio continente europeu. Esta herança náutica traduz-se na apresentação da esfera armilar na bandeira nacional. Nenhum outro do que Fernando Pessoa interpretou esta tradição cosmopolita do país, que contrasta visivelmente com o seu isolamento na Europa (Coelho 1983: 30-32), através de uma linguagem mítica:

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:
 ‘Navegar é preciso; viver não é preciso.’
 [...]
 Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue
 o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir
 para a evolução da humanidade
 É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça
 (Pessoa 1971: 9).

Neste sentido, provavelmente o mais antigo Estado-Nação da Europa encontrou a sua orientação, até mesmo a sua *raison d'être*, como Friedrich Engels escreveu, “uma Holanda ibérica” quando, afastando-se da terra, “provava através das suas atividades no mar a legítima autoridade para estabelecer uma existência própria” (Engels 1975: 400). Em vão procurar-se-á outro país deste tamanho na história, que tenha alcançado um lugar tão importante no mar, levando assim o mundo conhecido pelos europeus aos confins mais extremos da terra. Especialmente desde o final do século xv, quando o Mediterrâneo entrava em pleno declínio (Braudel 1994: 321-322), passando a sua importância estratégica para o comércio feito no Oceano Atlântico, Portugal começava a dominar os oceanos através das novas rotas marítimas,

[...] a collectivity dispersed across the seas [...] sustained by trade, federated through dense and overlapping webs of kinship, commercial association, and patronage, and bound together through the recognition of symbols of common identity (Studnicki-Gizbert 2008: 5).

Considerando o porto de Lisboa desde a perspectiva dos centros tradicionais do Mediterrâneo até o século XVI, “in particular Venice [as] the leading center of information and communication in Europe” (Burke 2000: 390), o porto da capital do país, o “microcosmo do mundo” (Klöss 1985: 56), estava transformando-se em um ponto de transbordo fundamental para produtos de todos os tipos com a abertura da Europa aos mares. Devido às expedições ultramarinas traçadas nos séculos XV e XVI por uma cartografia superior à dos outros países ocidentais, estava nascendo um espaço de criação: espaços tão diferentes, como as costas do Brasil e da África Ocidental, o Golfo da Guiné e a própria Angola, passaram a estar em contacto no “Atlântico dos portugueses [...], um grande triângulo no oceano médio e meridional” (Braudel 1994 1: 320, trad. de KHK), para estabelecerem o comércio mundial da idade moderna na sua primeira fase (Costa 2007: 191).

Através das novas rotas não eram só produtos como o açúcar, as especiarias e os metais preciosos os que eram destinados a este mercado. Eram também seres humanos conhecidos com o eufemismo de “ouro negro” os que desempenhavam um papel importantíssimo na história, como interpreta o romance *Nação crioula* do autor angolano José Eduardo Agualusa (*1960). Publicado em 1997, trata-se do texto mais elogiado e traduzido deste autor. Ao longo de vinte e seis cartas surge um protagonista, que na literatura portuguesa do século XIX representa duma maneira quase clássica os viajantes raros que revelam uma certa agudeza mental: Fradique Mendes, o homem das Luzes e figura coletiva da Geração Coimbrã, membro fictício dos cenáculos de Eça de Queirós, vagabundeia no espaço transcontinental entre Angola, Brasil e Portugal evitando uma residência permanente e buscando uma mobilidade espiritual, enquanto nômade.

Essas viagens e as novas experiências, comentadas em cartas aos seus amigos e mecenas, familiarizam-no com Ana Olímpia Vaz de Caminha. Escrava nascida em Angola, ascende à posição social de uma das mulheres mais influentes e ricas na colônia portuguesa depois da morte do seu marido. O dândi está perdidamente apaixonado pela princesa congoleza, que fica privada, porém, da sua liberdade por um aventureiro sem escrúpulos. Fradique Mendes ajuda-a a fugir com o, presumivelmente, último navio

negreiro que envia os amantes em uma viagem para uma nova vida no Brasil. Mas este modo de viver numa plantação de açúcar com outros escravos não é uma opção para um livre-pensador, que depois de escassos cinco meses deixa trás de si a amante e a filha, que recebeu o emblemático nome de Sofia. Mas a sua mudança topográfica coincide com uma renovação profunda do seu estado de espírito. Antes de abandonar a sua residência brasileira para voltar a Europa, transforma-se em um abolicionista convencido, que rejeita a classe alta branca e os seus interesses. De volta como uma mulher livre de Angola, Ana Olímpia conta em uma longa carta a Eça de Queirós a morte do Fradique e o fim da escravidão, doze anos após os eventos descritos acima. O que resta da vida do grande viajante do mundo são apenas as memórias, guardadas em papel, e que a contemporaneidade só está descobrindo através da literatura.

Como E. R. Curtius (1984: 138) observa, os poetas romanos estavam acostumados a comparar a concepção de uma obra com a navegação. Eles sentiam-se como marinheiros, cujo espírito ou obra corresponderia à metáfora de navios. Isso não tem necessariamente nada que ver com a vida e as aventuras de um herói viajante representada no nível histórico, mas, desde que a poesia implica sempre uma linguagem visual, “quando dois fenômenos ou estados – tomados por separado – fundem-se em um só de modo que um dos estados represente o significado que se faz entender através da imagem do outro estado” (Hegel 1976, 1: 395, trad. de KHK). Como um movimento constante entre o significado original e o sentido figurado do ato literário, o protagonista retrata a rota que o próprio leitor tem de percorrer: “Ler é viajar sem sair do lugar, é usar a mente [...], é viajar só com os olhos e a imaginação [...]” (Cohen 2011: 171). Visto que cada termo, e também cada imagem, costuma conter peças ou componentes de outros termos (Karimi 2007: 455), é preciso levar a cabo uma série de atos de pensamento, que equivalem a um movimento de viajar (Karimi 2008: 121-133). O romance epistolar aqui analisado cumpre este requisito de uma maneira mais que suficiente: o seu título evoca o nome de um navio negreiro cujo movimento metaforiza a transferência de significados da Europa para o ultramar. Mas, desta forma, ele transcende o contexto mais estreito, associado, em primeiro lugar, ao nome do próprio navio. Este é, portanto, “um tipo de texto curto, relacionado com o texto longo com o qual forma um par” (Weinrich 2006: 3, trad. de KHK). O título *Nação crioula* evoca uma função comunicadora “que antecipa um conteúdo por enquanto enigmático, produzindo assim, no leitor prospetivo, uma po-

derosa expectativa ao nível da mensagem, o que é uma forma especial de curiosidade” (Weinrich 2006: 7, trad. de KHK).

No sentido de Genette (1987: 7), o título assume o papel de um paratexto que representa o texto narrativo, orientando a sua interpretação para um significado definido. No caso aqui estudado, o nome próprio de um navio traduz-se a um significado que envolve figuras, espaço e tempo, resultando em uma pluralidade de classificações predicativas. A conclusão de que a *Nação crioula* que transporta escravos, traficantes de escravos e abolicionistas, ao mesmo tempo, lembra a metáfora de Paul Gilroy do navio negreiro no comércio triangular do Atlântico, “a living, micro-cultural, micro-political, system in motion” (Gilroy 1993: 4). E esta imagem associativa tem consequências: em primeiro lugar, a própria nação transforma-se num navio, que sinonimiza nada menos que o movimento e a viagem dele, ou seja, um “floating-signifier” (Arenas 2011: 31). Com base no seu título, condensa-se, em segundo lugar, a própria história do movimento transatlântico. No entanto, também é preciso levar em conta o subtítulo, *A correspondência secreta de Fradique Mendes*, que se refere à constituição medial do texto, evocando, assim, “como uma expressão da função intertextual” (Weinrich 2006: 10, trad. de KHK), as correspondências bastante óbvias do *bonvivant* da mão de Eça de Queirós. Se o título e o subtítulo se correlacionam desta maneira, o papel do crioulo entra em jogo na qualidade de um intermediário “[...] desde que se instaura já com a conotação identitária, de crioula, de entrada [e] se aplica à nação, remetendo a um sentido que deriva do contato interétnico como processo em duas mãos” (Santilli 2003: 303). Como Ana Olímpia desempenha os papéis da destinatária e remetente ao mesmo tempo, como ela se encontra igual ao seu amante em diferentes pontos da periferia, as correspondências abandonam o seu contexto europeu para se integrarem até mesmo num mundo crioulo.

A seguir, vamos acompanhar, portanto, não só Fradique Mendes em suas viagens. Seguiremos também aquela metáfora do navio, tal qual se reflete nas ondas do texto. Inicialmente, são dois níveis os que merecem ser considerados em particular, o próprio protagonista e as correspondências dele e sobre ele, pelos quais chegaremos ao centro da nossa análise: a nação em viagem, o que equivale à imagem dum constante movimento, sempre dentro da lógica do nosso quadro de interpretação. Por esta razão, não vamos tratar inicialmente de uma terminologia prévia do crioulo. Em vez disso, vamos acompanhar o trabalho imaginativo e intelectual do leitor, que compreenderá o significado do título apenas no decorrer da sua leitura.

ra, de modo que a disparidade e a fragilidade histórica do conceito não se percam. Neste quadro, dedicaremos a nossa atenção ao próprio conceito do crioulo só no final da nossa investigação, visto que o contexto dele não admite uma definição concludente no sentido terminológico, pois “la créolisation est imprévisible alors que l’on pourrait calculer les effets d’un métissage” (Glissant 1996: 17). Ao contrário do cruzamento de espécies no reino vegetal e animal, a criouliização tem “une valeur ajoutée qui est l’imprévisibilité” (Glissant 1996: 17), que apenas implica um movimento orientado para o futuro. À primeira vista, o crioulo não é, portanto, tanto uma questão de cor da pele ou origem étnica, mas sim uma disposição mental que se abre com a alteridade cultural, conectando-a com o seu próprio conhecimento.

2. De um simples *voyeur* ao abolicionista ativo

No fundo, parece quase impossível desligar a figura de Fradique Mendes do seu contexto medial. Se a tratamos como uma categoria separada, então fazemo-lo exclusivamente por razões pragmáticas. E assim o que resta da vida do grande viajante do mundo são apenas as suas memórias registradas em papel e destinadas à posteridade, como um romance epistolar que será publicado postumamente. Da mesma forma que Amigo Manso está vivendo no romance homônimo de Pérez Galdós, Fradique morre com a literatura. Mas, ao contrário do seu homólogo espanhol, Agualusa adota “a tradição da encenação epistolar do escritor clássico Eça de Queirós” (Armbruster 2006: 25, trad. KHK), ressuscitando assim o fictício escritor de cartas. Esta figura literária aparece primeiramente como uma projeção de um intelectual independente, intrépido e autônomo, como o teria desejado Julien Benda em alguns aspetos: um Humboldt Português “da velha cepa de Cabral, Camões e Fernão Mendes Pinto” (Agualusa 2007: 14), que, no entanto, menos trata a medição do espaço topográfico do que a avaliação crítica de um mundo histórico-semântico. Projeto que é unicamente imputável à arte da palavra, condensando a modernidade em uma pessoa. O modo de vida moderno em Portugal representa-se no nível fabulado e é percebido só por alguns contemporâneos. Fradique Mendes, por sua vez, pode apenas aparecer na ficção como uma invenção coletiva de uma geração de intelectuais, que originalmente tinha empenhado nada menos do que uma revolução cultural e literária em um país que, na perspectiva

deles, sofria pelo seu atraso e isolamento (Machado 1981). Neste sentido, esta figura transcende uma mera estratégia literária; ela surge em um momento histórico em que o projeto de realismo burguês entra em plena crise. Enquanto Eça considerava-o, ainda, “uma lei, uma carta de guia, um roteiro do pensamento humano”, nas *Conferencias democráticas*, em que a identidade do bom, verdadeiro e belo se afirmavam, o novo espírito analítico perde-se na estagnação e complacência da própria sociedade burguesa. A razão, que tinha anteriormente preferido observar de uma maneira crítica as resistências contra a época moderna, tem que ceder, no signo de *Vencidos da vida* no final da década de 1880, à auto-observação, “pois para um homem, o ser vencido ou derrotado na vida depende, não da realidade aparente a que chegou – mas do ideal íntimo” (Machado 1981: 36). Em Fradique Mendes condensa-se a rejeição com um compromisso político de uma geração inteira, mesmo que autores como Eça de Queirós, anteriormente, tivessem exigido uma intervenção nos acontecimentos do dia-a-dia.

Esta transição de uma literatura burguesa comprometida a outra dedicada ao esteticismo, que insiste na autonomia da arte, dos artistas e dos homens de letras, está representada na figura de um português que sabe gozar a vida e as belas artes. No seu desenvolvimento, transforma-se de um ator mais subordinado a um correspondente, adquirindo um papel preponderante. Junto a Eça de Queirós também estavam Antero de Quental e Batalha Reis. Conjuntamente tinham criado o Fradique como poeta satânico, para transmitir através desta projeção pensamentos e ideias que iam além de uma mera economia linguística que se limitasse ao admissível e politicamente correto, como estava previsto no discurso público da segunda metade do século XIX. Basta pensar nessas proibições ministeriais, que atingem uma parte significativa das referidas *Conferencias democráticas*, para que estas se revelem em seus temas, quebrando os tabus do seu tempo, tal como se mostram em Salomão Saragga (*Os historiadores críticos de Jesus*), Jaime Batalha Reis (*O socialismo*), Antero de Quental (*A república*) (Mónica 2001: 1013-1017). Muito grave parece a acusação contra toda uma geração de escritores de que as *Conferências democráticas* não eram nada mais do que “prelecções em que se expõem e procuram sustentar doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do Estado” (Coelho 1978, 1: 195). Eram só as personagens da ficção, como Fradique Mendes, que ainda tinham a melhor oportunidade de escapar das garras dos supostos bons costumes. Primeiro, esta personagem, originalmente vaga, evidencia-se no romance *O mistério da estrada de Sintra* (1870-1871),

composto por Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, para transformar-se no rosto de um dândi desafiador e rebelde. Em conjunto com Eça de Queirós, Oliveira Martins logo encontra na forma epistolar a expressão apropriada para esta personagem, que se distingue principalmente pela sua vida individualista: um “cavaleiro medieval, heroico defensor de damas [de] ar asiático, viajante apaixonado pelo mundo, íntimo de imperadores que o citam, filósofo de boulevard, criador de frades-sínteses, artista e desportista [...]” (Queirós 2002: 235-236). Embora Fradique fale várias línguas, a sua preferência refere-se ao francês, a língua ainda hegemônica do tempo, que ele intercala uma e outra vez como *aperçus* nos seus gestos linguísticos.

Mas mesmo como Eça de Queirós, ele aplica este idioma, certamente, com uma particular dose de ironia (Harmuch 2009: 177-178). Considerado pelos seus compatriotas como estrangeirado, o vagabundo contemporâneo cai em suspeita pelas suas atitudes cosmopolitas, consideradas como traição à sua pátria e da fé à seu país. É cético e sentimental, ao mesmo tempo que seu espírito não lhe permite permanecer no mesmo lugar por muito tempo. Ao contrário dos espíritos românticos que estão habituados a viajar com Almeida Garrett através das províncias do Portugal metropolitano, Fradique Mendes antecipa indivíduos soberanos e cosmopolitas. Apesar disso, aquela batalha entre o cosmopolitismo e o amor pela pátria portuguesa, que conhecemos já de Eça de Queirós, está tendo lugar também no seu próprio interior: “Fradique é a encarnação abstracta, e impossível, dum ideal de época, e mais concretamente do ideal da geração de Eça” (Coelho 1978, 2: 350). Uma vez que este cosmopolita contemporâneo ultrapassa a mentalidade típica da sua época, ele pode apenas ocupar uma posição muito modesta. Na sua figura estão representadas a tensão entre um mundo avançado de ideias e uma realidade social sentida como medíocre.

É só através desta estrutura epistolar que se simula uma realidade moderna inexistente, de forma que as cartas de Fradique pareceram aos antigos leitores da *Revista de Portugal* entre 1889 e 1891, bem como os da *Gazeta de notícias* em 1892, como um testemunho de um tempo moderno em mutação rapidíssima, o que adianta a evolução muito mais calma da própria história. Nesas cartas, a figura de Fradique Mendes apresenta-se como produto do romantismo e da poesia decadente, como um dândi aristocrático anti-burguês que encontrava seus ideais nas composições literárias de Byron, Barbey d’Aurevilly, Huysman, Wilde e D’Annunzio.

A personalidade de Fradique Mendes, no entanto, apenas se desenvolve completamente na *Correspondência de Fradique Mendes* (1900), num

momento em que ele já encontrou a sua própria morte entre o farfalhar da papelada, e não só por causa do ceticismo da chamada Geração de 1870 a respeito do mundo burguês. A personagem de Fradique significa o último adeus à perspectiva de uma República “meramente formal, sem ideias [...] e sem nada melhor no que é estrutural e básico” (Sérgio 1962: xxxix). Mas quem quereria esquecer as marcas mais amplas com as quais o início da era moderna começou a se despedir de velhas certezas metafísicas? Nada menos do que o próprio Fernando Pessoa declararia, em 1917, que a dissolução do sujeito, com o qual a unidade até então inviolável do eu finito sintético e da substância divina analítica, começava a padecer a sua destruição (Deleuze 1997: 81). O dogma da personalidade e a ilusão teológica de um ser animado e indivisível, abolido, a função aurática do autor, torna-se obsoleta, descompondo-se assim em uma variedade de personalidades “cada uma das quais seja uma Média entre correntes sociais do momento” (Pessoa 1988: 139). Terminam-se, portanto, também as tradições arraigadas da arte literária europeia, capaz de ilustrarem “a era burguesa [...] como executor de um princípio espiritual” (Karimi 2007: 395) do progresso ocidental.

Embora o início da modernidade apareça muitas vezes associado na literatura europeia ao nome de Luigi Pirandello (Newberry 1973), a revogação do limite entre ficção e vida já está fortemente presente na tradição literária espanhola, tanto do passado como do tempo atual (Rosell 2012). Tal limite não está tão marcado em Portugal, onde o princípio metatextual foi utilizado de forma acentuada por Fernando Pessoa na estratégia de identidades de nome. O processo dos heterónimos, a emancipação extrema das personagens do seu criador, encontra apenas em Fradique Mendes um digno predecessor. Como um intelectual secular, ele é um heterónimo que entrará em correspondência com contemporâneos como Ramalho Ortigão, Guerra Junqueira e Oliveira Martins, como se não fosse registado na literatura, tornando-se um ser vivo entre outros seres vivos que enfrenta o seu tempo com as armas da ironia e sagacidade, muito seguro do seus novos e velhos preconceitos. No entanto, ao contrário de Pirandello, que envia cinco personagens em busca do seu autor, o seu criador primário, Eça de Queirós, representa-se como “um autor-actor à procura de personagens” (Serrão 1985: 116), sempre próprio a transformar a vida em escrita.

O narrador implícito na novela epistolar de Agualusa ressuscita esta personagem para lhe ajudar a posições mais avançadas e um estado ativo, devido ao ceticismo e às dúvidas que se anunciam em uma era de vaidade burguesa. Na reminiscência à estratégia de heterónimos, uma primeira modernidade

é refletida no contexto de uma consciência pós-moderna, como, aliás, em 1984 no romance de José Saramago, *O ano da morte de Ricardo Reis*, no qual ressurgem o poeta das odes criadas por Pessoa. Neste caso, o encontro entre povos, etnias e continentes é confrontado com o conhecimento implícito do seu desenvolvimento posterior (Oliveira 2004: 91-104). Na nova novela epistolar metaforiza-se a transição de um observador distanciado e irônico, da pena de Eça de Queirós, a esse outro Fradique Mendes, que ultrapassa os limites mentais dos seus contemporâneos, visto que este transpõe as percepções hoje amplamente indiscutíveis às polêmicas do século XIX.

Ao contrário do seu famoso modelo, que o leitor conhece sobretudo através dos seus percursos pelas metrópoles europeias como Paris, Londres ou Lisboa, o novo Fradique é um viajante do mundo, no sentido ainda mais completo. Se o viajar implica também modos de saber, pode-se aplicar a famosa frase de Goethe, segundo a qual se costuma ver apenas o que já se conhece e entende. Muitas vezes não se vê por muitos anos o que o conhecimento e a educação mais madura concede só graças a experiências diárias com um objeto concreto. Assim, também o herói da obra aqui estudada está separado dos seus juízos profundos “apenas por uma parede divisória de papel”, que só consegue perforar no curso da experiência individual. Vence “dificuldades imaginárias, ou pelo menos facilmente superáveis” (Goethe 1889: 8-9, trad. KHK), ao resumir experiências ainda indistintas em conclusões gerais e ao sistematizá-las em novos valores. Analogamente, realizamos neste trabalho, de acordo com esse princípio que abre o título do romance, um discurso narrativo do vagamundo.

As viagens de Mendes orbitam um cosmos lusitano que não termina nas fronteiras da Europa. A este respeito, o nosso herói evoca uma hipertextualidade (Beebe 2010), em cujo contexto pós-colonial se dissecam o colonialismo do século XIX com as suas supostas certezas. Mesmo na antiga *Correspondência*, o viajante do mundo fora levado para a África Austral em 1880. Mas, nessa altura, ele quase passa por cima desta experiência, com um estilo que lembra aquelas reminiscências pejorativas de Hegel sobre um continente negro sem história. Segundo Fradique, não havia nada a dizer sobre a África, e não se podiam tirar “conclusões que, por alterarem o curso do pensar contemporâneo valesse[m] a pena registrar. Só podia apresentar uma série de impressões, de paisagens” (Queirós 2002: 104-105). Em Agualusa, a experiência africana não é apenas concedida a um destino mais longo e comovente, mas implica também uma mudança fundamental, que acaba com a posição euro-centrista do antigo Fradique, sendo, ao

nosso ver, o verdadeiro tema do romance. A partir de suas primeiras cartas, em maio e junho de 1868, Luanda ainda é apresentada com uma distância condescendente, se não um desprezo inconfundível. Primeiro, Fradique sente o fedor de um corpo em decomposição, “este cheiro [...], que todos os viajantes que se referem quando falam de África” (Agualusa 1997: 11). A visão da cidade letárgica e a chegada igualmente mal sucedida do seu criado britânico, exausto, incitam-o a deixar uma mensagem sarcástica de boas-vindas, pois, afinal de contas, tinha chegado a solo português. Dá a entender precisamente que esta perspectiva iluminista está manchando a sua primeira percepção: sempre no sentido da metáfora de civilização europeia perante uma África escura e negra, que deixava uma marca indelével, pois por toda parte parece reinar a noite, já que a luz elétrica ainda não havia chegado até lá, “onde navegam as estrelas; rumores e medos. Espíritos que dançam” (Agualusa 1997: 28). O narrador parece aludir à atmosfera, onipresente do romance *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Mas não se deixa cativar pelo “ritmo selvagem dos batuques” (Agualusa 1997: 28), como acontece com o famoso agente de marfim criado por Conrad, Kurtz, que, como é conhecido, se faz coroar como algo semelhante a um chefe em bizarras cerimônias. O protagonista também não compreende o médico Luís Gonzaga, que tem confiança no conselho de um curandeiro, aceitando, assim, os limites da medicina ocidental. Na sua posição para com as condições bárbaras da colônia, Fradique assemelha-se ao elegante Jacinto, do romance crítico com a civilização *A cidade e as serras*, de Eça de Queirós. Jacinto está acostumado à vida parisiense e não pode tomar gosto pela vida parca do campo. Mas, da mesma forma que Jacinto aprende a apreciar a simplicidade do campo, o nosso herói pós-colonial transforma, gradualmente, a sua apreciação do novo entorno. Assim, ele preenche o vácuo epistemológico que o seu antecessor tivera de deixar, inevitavelmente, em relação ao leitor de hoje. Mas as suas cartas, que a sua amante Ana Olímpia envia a Eça de Queirós com a indicação de que ele pudesse proceder com elas à vontade, provavelmente não tenham sido recebidas pelo seu destinatário, falecido em agosto de 1900. A partir desta lógica narrativa também se explica que este legado epistolar do vagamundo não foi conhecido no mundo contemporâneo. Só um século mais tarde encontrará o seu público nas gerações posteriores. As conclusões do novo Fradique parecem entrar mais no mundo contemporâneo do que na época burguesa do século XIX: a escravidão, formalmente abolida, não impedia que atrocidades inconcebíveis acontecessem no Congo Belga (ver o estudo de Gehrmann 2003) e

os africanos ainda eram expostos como animais em espetáculos coloniais (Dreesbach 2005: 18-194). Além disso, o próprio Fradique admite que a sua época está celebrando com uma larga aprovação pública teorias raciais do Conde Gobineau e Houston Stuart Chamberlain. No entanto, embora a axiomática da raça domine, inclusivamente, as mentes iluminadas da época (Hannaford 1996: 325-368), a emancipação dos antigos escravos negros e a mestiçagem dos diferentes grupos populacionais no Brasil, fatos que acontecem diante dos olhos do vagamundo, refutam brilhantemente estas teorias.

Seu processo de aprendizagem é promovido por Ana Olímpia. Através da sua apreciação, o mundo tropical já não parece um lugar afastado da civilização, mas sim uma paisagem quase paradisíaca própria de um amor romântico. Especialmente na sua segunda carta para a amante, em dezembro de 1872, desde um Paris sombrio e invernal, inverte-se a relação entre o próximo e o distante em benefício da África (Agualusa 1997: 43-45). No entanto, encontra-se sobre esta felicidade uma sombra que eleva os sentimentos lânguidos de Fradique Mendes a uma questão política, porquanto a princesa congoleza está enredada num drama inconstante entre senhora e escrava. Filha de uma escrava, ascende no seu casamento com o rico português Vaz de Caminha à senhora dos escravos, uma posição que mantém após a morte do marido, que não lhe deixou uma carta de alforria. Foi só quando o cunhado da Olímpia reclama pretensões à herança, que ela passa a ocupar o seu antigo estado outra vez, mas em condições muito piores, pois tem como patroa Gabriela Santamaria, uma velha e feia mulher de origem africana, que atua como uma senhora de escravos ainda mais atroz.

No Brasil, o jovem casal passa a ser dono de uma plantação de açúcar, na qual os escravos também se matam a trabalhar. Estes fatídicos encontros com os escravos fazem amadurecer a convicção nele de que a escravidão não seja tanto uma questão de cor da pele. É muito mais o resultado de um estado jurídico que pode ser mudado como consequências da violência, o que se demonstra na autobiografia *Twelve Years a Slave* (1853), de Solomon Northup. A velha identificação do negro como bárbaro, ilustrada na “lenda negra” (Martins 2012: 77), refuta-se brilhantemente: devido à sua erudição, a própria Ana Olímpia prova que os africanos sabem plenamente competir com os seus senhores brancos ao ligarem o conhecimento ocidental com a sua arte tradicional de viver. Essas experiências convertem Fradique de um “impassível Dândi” em um “filantropo anti-esclavagista” (Neto 2010), que imediatamente tem que temer a vingança dos negreiros,

que lhe ameaçam a vida por causa do seu abolicionismo consistente. A última carta dirigida ao Eça de Queirós, pouco antes da sua morte, em outubro de 1888, serve como curto balanço das suas experiências. Em vez de cantar um hino ao seu mestre para elogiar a glória da Lusitânia na África, ele recomenda aos seus compatriotas africanizar o próprio país. A metrópole e seus habitantes devem deslocar-se para as colônias, enquanto alguns guerreiros bantu tomam posição perto de Lisboa.

Uma personagem literária pode tornar-se um ícone, se ressurgir como um Dom Quixote em textos posteriores, com os quais se abre uma nova metafísica, um novo conhecimento no horizonte de uma outra época (Karimi 2007: 376-395). Tão grandiosamente, porém, não se pode caracterizar a carreira do nosso herói. Voltando as costas ao *bonvivant* desiludido e reservado, Fradique Mendes transforma-se em um contemporâneo que se representa na configuração do romance angolano como um corretivo do primeiro correspondente, como a confissão de um homem que tinha recuperado a sua consciência de um cidadão responsável por si mesmo e pelos outros. Neste sentido, o romance é também uma contribuição para a história dos intelectuais no mundo lusófono.

3. As disseminações do espaço lusófono na diversidade das suas correspondências

O desenvolvimento que motiva Fradique Mendes, entre 1868 e 1888, a afastar-se da dominância e arrogância europeias, realiza-se sobre a base de 25 cartas. Neste aspeto, o autor implícito continua numa tradição que já se tinha formado há cem anos. Corresponde a um público, que se formou através dos novos meios da imprensa e das revistas culturais tão em voga naquela época. Este tipo do público burguês dava ao nosso correspondente a oportunidade de apresentar as suas posições. Mas, ao contrário do terror dos burgueses da pena de Eça de Queirós, o trotamundos de Agualusa vive uma iniciação africana. Ao longo da sua viagem, ele manda cartas à sua protetora materna, Madame de Jourarre, à sua amante Ana Olímpia e ao seu amigo Eça de Queirós. A sua viagem leva-o, com desvios, desde Luanda a Paris, passando por Benguela, a própria Paris, Lisboa, Novo Redondo (atualmente Sumbe, capital da província angolana de Cuanza Sul), Olinda (cidade costeira no atual estado brasileiro de Pernambuco), a sua plantação de cana-de-açúcar em Cajaíba (no atual Estado brasileiro da Bahia), Rio de

Janeiro, sem ter em conta as paragens rápidas em algumas das cidades já citadas. O facto de que se concentre nesta viagem em cidades não-europeias expressa também um programa. Assim como acontece em romances posteriores, apenas queremos lembrar aqui a figura do jornalista José, do romance *Um estranho em Goa* (2000), o olhar de Fradique tão-pouco se dirige da metrópole para a periferia; este olhar oscila entre as zonas periféricas do antigo império colonial. Contudo, não lhe interessa de subsumir estes pontos distantes sob uma Lusofonia estática, na qual as pessoas já não têm um papel relevante nos seus contextos e espaços; antes, compartilha a opinião de Eduardo Lourenço de que o português não se compreenda como “um fator contingente de comunicação entre os homens, mas a expressão da sua diferença” (Lourenço citado por Martins 2012: 74-75). O importante seria o ponto de vista que o enunciante tomasse, porque, ao contrário daquilo que o discurso colonial faz crer, o lugar onde uma pessoa está dentro da galáxia do mundo lusófono é, certamente, muito importante. Este mundo lusófono deveria ser pensado como um “continente imaterial disperso por vários continentes” (Lourenço 2001: 111).

É preciso indicar que este reconhecimento e esta preceção/apreciação não surgem no mundo lusitano das condições de um desenvolvimento superior, como é determinada, no tempo do decorrer do romance, pelos centros da Europa ocidental. Antes, paradoxalmente, antecipa-se a herança do pensamento pós-colonial, segundo o qual já não existiria nenhum centro que funcionasse como instância normalizadora e que estaria separado da periferia por um limite real, embora invisível. Tanto o subdesenvolvimento das colónias da África, como o do antigo império junto ao rio Amazonas, aproximam as colónias na sua suposta selvajaria relativa àquela parte portuguesa de África no território continental europeu, de forma que mesmo um chefe bantu poderia tornar-se governador de Lisboa. Desta forma, o autor implícito reage, também, à propaganda do Estado Novo. Nos manuais de escola deste, a diversidade nos espaços do império colonial é simplesmente negada, pois todas as partes dispersas do império colonial, das ilhas do Atlântico, desde os Açores até às ilhas cabo-verdianas, todos os territórios de ambos os lados da África setentrional e também as colónias na Índia e na China, em resumo, pertencem à “Pátria [...] o solo abençoado de todo o Portugal” (Radich 1979: 50).

Contudo, esta ubiquidade do falar não existe, já o sublinha Fradique Mendes. Os africanos negaram-se a aprender o português, enquanto os seus compatriotas iam aprendendo, nas colónias, as línguas e costumes dos ne-

gros. O sistema colonial português não seguiu nenhum fim superior. Ter-se-ia expandido como uma malha que não correspondeu de forma nenhuma ao imaginário do *Quinto Império*, inventado há séculos pelo trabalho onírico de gerações inteiras (Braga-Pinto 2003). A representação do diferente no quadro de um superego, do Timor até o Minho, como ainda propagado até finais do império colonial (Caetano 1969), já parecia, no tempo de vida de Mendes Fradique, uma simples ilusão. Que o império colonial não era uma unidade, mas uma vasta extensão de territórios diversos repartidos por vários continentes, mostra-se já na escolha do género literário, no romance epistolar. Porque este, com “a divisão entre escritura e corpo” (Brandstetter 2002: 199, trad. de KHK), prevê como condicionante que o cidadão se emancipa de uma entidade comum, que até ao momento tinha formado seu meio normativo para ele, para isolar-se, tornando-se assim um indivíduo. Em comparação com o exemplo dado, os cantos de *Os Lusíadas* oferecem ao leitor ou, melhor, ao ouvinte “[num] itinerário através de cidades e portos diferentes, povos variados, ilhas desconhecidas, nações inimigas” (Ogno 1997: 317). Mas ao contrário dele, a epopeia, na totalidade de uma composição mundial, representa ainda uma realidade normativa mítica abrangente, como diz Hegel. Este pode representar-se num herói, que realiza grandes feitos para a sua comunidade e em nome dela, “[pondo] à prova o valor do [escolhido] povo português” (Ogno 1997: 317). O geral expressa-se no concreto e o indivíduo consegue representar a totalidade, de forma que surja uma ordem, na qual o “mundo [é pensado] como um organismo humano em grande (*macroanthropos*) e o ser humano como o mundo em miniatura” (Kirchner / Michaëlis 1907: 342, trad. de KHK).

Mas que com esta construção mundial se tenha roto também o carácter atópico e atemporal da narrativa mítica e que a perspectiva da voz narrativa individual entra na literatura, é sinalizado pelo género do romance sentimental epistolar, género especialmente apreciado desde o século XIX. Neste contexto, o nosso correspondente se vê obrigado a utilizar a escrita para adaptar o seu ponto de vista ao lugar no qual se encontra. Desta forma, justamente este romance epistolar, com os seus contextos que mudam constantemente, se desvenda também uma provocação de um império que se entende como uma unidade indivisível. Ao contrário de apologistas posteriores de uma política colonial, como o primeiro ministro António Salazar, ele não se apresenta como um espaço fechado e homogêneo, “como árvore que, alimentando-se da seiva lusitana, espalhasse longos ramos a sóis diferentes e à sua sombra abrigasse as populações mais diversas, todas

igualmente portuguesas [...]” (Salazar 1951: 356). Antes, o esquema do gênero epistolar permite entender que os recetores, como as figuras, encontram-se num processo de individualização ainda não terminado, que é amortizado pelo código da escrita. Fradique Mendes, vagabundeando entre os continentes, torna-se metáfora da individualização do escritor moderno, que apenas pode ser “contactado sobre o desvio de grandes distâncias” (Koschorke 1999: 264, trad. de KHK). Utilizando o discurso do romance epistolar, que se reinventa “decididamente como literatura ‘escrita’, a vivência pessoal é apresentada de primeira mão, sem que tenha que haver uma resposta para a pergunta como aquilo que uma pessoa sabe de si mesmo podia tornar-se acessível” (Stiening / Vellusig 2012: 13-14, trad. de KHK).

O nosso correspondente precisava, por isso, de uma capacidade anímica “que garantisse o sentido sob as condições de ausência” (Koschorke 1999: 297, trad. de KHK). Como não se limita a escrever aos seus parceiros epistolares informações objetivas, expressando também os seus estados da alma, a carta, como meio de comunicação, assume “um papel intermediário cada vez mais importante entre os indivíduos que se distanciam, com a reclamação de suplementar a falta que se torna compreensível através de uma contingência social crescente” (Koschorke 1999: 195s., trad. de KHK). A escrita, segundo Koschorke, seria um correlato técnico-comunicativo do fenómeno discursivo “alma”. Este carácter entreposto da comunicação tinha também consequências em relação à ambivalência das palavras de Fradique, apesar de que a escrita ligasse o dito e o pensado “à formas de expressão fixas, definitivas e finais” (Honnefelder 1975: 225, trad. de KHK). Mas ao mesmo tempo “a escrita flexibilizava a correlação severa de signo e significado através do afastamento do estritamente dito pelo escritor com relação à sua situação e à sua emancipação crescente”. No quadro deste ato performativo, o signo perde o seu sentido único para dar lugar a um potencial sentido duplo, que tem consequências para a coordenação de signo e significado, tendo grandes consequências no contexto do romance epistolar. Porque num império colonial que, como o português, se expande de forma semelhante a um bacilo parasitário, “dissolvendo-se sempre noutros povos, a ponto de ir perder-se nos sangues e nas culturas estranhas” (Gonçalves Rodrigues, citado em Coelho 1983: 31), as tradições ocidentais e portuguesas têm que se submeter ao ambiente do mundo colonial tanto como os colonos portugueses vêm-se obrigados a adaptar-se às condições naturais que encontram nas suas plantações (“uns tantos, assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo

se cafrealizam”, Agualusa 1997: 132). Pense-se só naquele médico português que, desconhecendo uma certa doença tropical, pede um conselho a um curandeiro angolano: na carência do seu conhecimento entram categorias que, no início, são estranhas mas que, com o tempo, se tornam cada vez mais familiares (Agualusa 1997: 28). Estas disseminações do sentido fazem que experiências culturais da diferença entrem, pelo menos implicitamente, nas cartas, arrombando, necessariamente, os limites do cânone que conhecem os valores do nosso herói.

Também a topografia corresponde a este facto, já que as longas viagens de Fradique Mendes pelas regiões do espaço geográfico lusófono tricontinental disperso requerem um meio que corresponda ao princípio deste movimento. Num romance clássico com narrador onisciente, toda a ação, desde sempre, faz parte duma trama temporal que, na maioria das vezes e correspondendo a um certo tempo verbal, dependente do ponto de vista do narrador, já pode ser entendida como acabada. No romance epistolar, ao contrário, a ação ainda pode ser reconhecida no seu decorrer, visto que é fixada, como cada ato de correspondência, sempre desde um ponto de vista momentâneo, com um resultado temporário. Também o nosso correspondente tem que equilibrar a sua ausência corporal através da simulação de uma proximidade pela escrita. Apesar de trocar ideias com os destinatários das suas cartas, não são estes que lhe falam ou respondem. É o leitor que tende a ocupar o lugar destes brancos, para se posicionar em relação às opiniões do português cético da metrópole. Mas mesmo se as suas correspondências não dão justamente expressão à intimidade burguesa, as cartas oferecem a Fradique suficiente campo de manobra, para expor os seus pontos de vista, por vezes ousados, no “etos da transparência” (Koschorke 1999: 225, trad. de KHK), opiniões por exemplo, acerca da política colonial portuguesa, o que era praticamente impossível de exprimir no discurso público daquele tempo. Estas opiniões criam relações – “uma dimensão da história de três continentes, que, quase sempre, são tratados de maneira fragmentária e isolada” (Moreira 2010: 297) – sem que, no entanto, propusessem a ilusão de uma unidade inseparável. Fradique, portanto, não olha para uma imagem fechada do mundo, que lhe servia tanto a ele como aos seus leitores de orientação fixa; ele vê-se motivado de chegar a ela através de reflexões contínuas. Melhor que qualquer outro meio, a carta lhe parece a forma mais adequada para expressar as suas intenções. Se pudéssemos falar do facto de que o correspondente se tornasse crioulo, então os

seus correspondentes constituiriam, ao nível da narrativa, um sentido que ia ser ganho a partir de cada um dos contextos diversos das suas viagens.

4. “Crioulidade” e Nação – uma tautologia

Nas páginas anteriores tentámos elaborar o topo da “crioulidade (mestiçagem)” a partir de equivalências, como a existente entre Fradique Mendes e os seus parceiros de correspondência, sem prejudicar nenhuma definição especial. Contudo, aqui, nos parece adequado definir o termo de tal forma que possa ser observado como aparece no título. Aí podermos notar que os dois conceitos “crioulo” e “nação” não se encontram numa relação disjuntiva mas antes conjuntiva, na qual se delimita a importância do carácter aberto e compreensivo de processos históricos. O barco, que passa o seu nome para o título do romance, representa o movimento conotado com o crioulo. Assim como o barco transcende a estreiteza náutica, cobrindo todo o texto, o crioulo é despido de uma semântica que poderia reduzi-lo a uma cor ou uma cultura determinadas. A crioulidade alberga também o nosso protagonista e a mudança do seu horizonte cultural, que decorre perante os nossos olhos no ato performativo das suas correspondências. Ele não ignora nem a existência dos colonos portugueses em Angola nem aqueles escravos africanos que, sob violência, são forçados de embarcar para América. O crioulo, por sua vez, é performativo, porque se encontra constantemente em movimento, de viagem, justamente como o navio de escravos que se tornou metáfora. Mas há uma diferença importante, pois os destinos do crioulo se mantêm indefinidos. Finalmente, este facto expressa-se na indeterminação do termo, que, igual a uma arena discursiva, reflete a luta de diferentes categorias de cultura pelo poder. Desta forma o tópos do crioulo une-se ao da nação, “[which] fills the void left in the uprooting of communities and kin” (Bhabha 1990: 291). Não em vão, as nações são composições de diferenças que, por serem comunidades inventadas, precisam de imagens, símbolos e outros signos para a sua memória cultural (Anderson 2006: 191-196). De forma análoga ao sucesso do romance epistolar, estas estruturas inventadas ou imaginárias provam que a nação está interessada em relações e/ou contextos supra-regionais, que conecta o disperso na escrita, possibilitando apenas assim a internacionalidade. Não é por acaso que, na época do predomínio do nacional, Goethe

tenha descoberto a literatura mundial, Hegel o espírito mundial e Marx o proletariado universal:

Ainsi la nation est devenue la médiatrice entre ordres, plans, configurations qui la dépassent ou pulsent dans son for intérieur; [...] La nation est la matrice de la rencontre de l'humanité [...]. [Elle] joue un rôle de différenciation des réalités locales, régionales et inter-régionales [...] (Godinho 1982: 26-27).

Este olhar para as funções de transferência e mediadora do nacional elimina o mal-entendido da época burguesa de que as nações seriam a epopeia de um espírito do povo inconfundível e autêntico, expressão de um sangue puro, não misturado. Estes tipos de reduções encontram-se, elas mesmas, na formação histórica dos termos. Elas procuram deter a nação ante a sua abertura para a humanidade, de travar o seu movimento contínuo de forma híbrida e de combiná-la, na sua economia, com a circulação de um certo tipo de sangue, uma certa cor de pele e de acordo com a cultivação de uma certa tradição, de uns certos costumes. Que a nação, no entanto, pressupõe e implica uma forma flexível de pensamento, mostra-se na etimologia dos conceitos. Nação significou até a Idade Média, com os seus matizes díspares, na maioria dos casos, sobretudo, “povo” ou “descendência” e, com isso, abrangia também os seres humanos que não eram incluídos numa organização política comum. Por um lado tinha em consideração pessoas “que estavam ligadas pela descendência, o lugar geográfico, a língua e os costumes (mas nunca apenas por um destes elementos) (Dierse / Rath 1971: 406, trad. de KHK), mas, por outro lado, o conceito, como sinónimo de *gens* e *populus*, entra, também, na formação da nação burguesa, que *ante portas* da Revolução Francesa, contém, no entanto, sobretudo um “significado puramente político”, fundindo-se com o conceito do “Estado” (Dierse / Rath 1971: 408, trad. de KHK). O Estado das corporações, cuja cabeça era o monarca, foi substituído por esta nova categoria, que incluiu a sociedade de todos os cidadãos, independente da sua origem regional ou étnica. O que deu à sociedade do *Ancien Régime* o seu carácter sólido nas classes, através das corporações, agora passa a fazer parte dela, para dar continuidade e consistência a uma sociedade de classes sacudida por lutas sociais. Nos tempos seguintes, o termo oscilou entre pontos comuns que se baseavam na língua, nos costumes e nas mentalidades, partindo de um consenso que se formaria de forma ideal num plebiscito diário do povo (Ernest Renan citado em Chabot 1986: 48), o qual permitiria que todas as suas partes interagissem. Neste caso a nação aparece como uma categoria que, por um lado, sublinha as suas condições culturais e mentais, mas que postula, por outro lado,

a sua reformulação constante. Aparentemente, o princípio revolucionário procura abrigo daquela dinâmica que ele mesmo está ainda desencadeando na tensão entre a gleba nativa e o processo da globalização.

Em relação ao caso português, este conflito é determinado pelas suas partes fixas e móveis nascidas do antagonismo de terra e mar. Por causa da sua posição marginal, “tão no cabo do mundo, e onde tão tarde nos amanhece”, como disse o humanista Vicente Nogueira (citado em Coelho 1983: 30-31), o Portugal continental viveu afastado dos grandes centros e metrópoles europeus, de forma que as invenções só chegaram com atraso a Portugal. Portugal parecer-se-ia a um relógio que, continuamente anda atrasado, diz o iluminista Cavaleiro de Oliveira, porque “nada de novo lá entra que não tenha já envelhecido em outros países” (citado em Coelho 1983: 30-31). Mas ao mesmo tempo, o país comunica-se desde o século XVI com outros continentes, nomeadamente, através do mar, “esta fachada atlântica da Ibéria [...] como fez dela uma espécie de cais, de onde partiu o movimento de expansão que garantiu à Europa uma posição única no resto do globo” (Orlando Ribeiro citado em Coelho 1983: 31). Especialmente, desde o começo dos tempos modernos, na época das ideologias, chocam-se conceitos antagónicos, dos quais o *saudosismo* é o elemento telúrico que representa a terra e a província, e o *Integralismo Lusitano*, que sublinha o lado do imperialismo e que reivindica territórios coloniais no ultramar. Estes discursos em conflito reencontram-se naquele nacionalismo (Cardoso 1982: 1406) que, como base do *Estado Novo*, sublinha um *longue durée* imperial, neutralizando assim, justamente, a abertura do mar que evoca as inovações dos tempos.

A expansão do tempo é uma categoria tão importante como a do espaço, aproximando-se na sua metafísica à eternidade de Deus, distanciando-se desta maneira do simples momento que mostra, como num microcosmos, a mortalidade do ser humano. A longevidade de um império é, neste sentido, uma dádiva que apenas pode ser dada por Deus e que tem que ser ancorada na sua providência. Ela é vista como uma afirmação de uma superioridade moral que arranca uma missão civilizadora às mudanças históricas, realizáveis apenas por um povo tão antigo e experiente como o dos “heróis do mar”. Uma historiografia imperial, como a da pena do historiador da “corte” de Salazar, João Ameal, que procurava devolver ao país, sob a impressão da descolonização, uma continuidade e um sentimento de autoestima, trata de explicar o significado do império desde uma adição de expansões espacial e temporal. Apesar de que o sistema colonial

português continuou existente depois da Restauração da independência nacional (1640), ficou até o século xx à sombra das novas potências coloniais emergentes, especialmente, à sombra dos ingleses.

Mas, descrevendo a história como sequência de quatro impérios (o primeiro desde 1415, o segundo desde 1498, o terceiro desde 1549, o quarto a partir do fim do século xix) que elevam o povo português, por causa da sua fé, da sua língua (uma combinação de cristianismo e latinidade) e da sua longa história, ao nível dos “Povos-Chefes da Civilização do Ocidente” (Ameal 1958: 15), Ameal exclui, com cortes históricos profundos, a marginalidade do país dentro de Europa Ocidental, e o seu subdesenvolvimento. No que importa mais neste contexto é que se perde a visão de que as expedições ultramarinas “sobre os oceanos desconhecidos à busca dos territórios das gentes distantes” (Ameal 1958: 15) exigissem não só flexibilidade física mas também intelectual. Ao contrário destas ilusões imperiais, a categoria do nacional apoia-se no romance presente, como já se vê no nome metafórico do navio escravo, menos numa formação territorial fixa, mas nas relações que os continentes estabelecem entre si ao longo da expansão ultramarina de Portugal: com a ida do último barco/navio de escravos, os africanos perdem a sua terra, para, durante gerações, misturarem-se com o antigo senhor. O significado do navio *Nação crioula* chama a nossa atenção a um procedimento que junta homens de origem completamente diversa, criando assim uma nova população de mestiços.

Encontramos a voz de uma África negra, uma África que se diz portuguesa, de uma Nação portuguesa colonizadora da África, que se tem superior e de um Brasil mestiço que por vezes parece ignorar sua parcela negra (Vargas 2012: 2).

Contudo, por causa das ligações a contextos históricos e geográficos diversos, a formação do termo “crioulo” apresenta-se ainda de forma mais difusa que a do conceito da nação, oferecendo, por isso, um espaço considerável para inúmeras interpretações. Apesar de não existir consenso na investigação, se o termo migrou do português para o espanhol ou em direção contrária (Ludwig 2010: 97), o crioulo pode ser, no Perú, descendente de imigrantes espanhóis, enquanto que no Brasil foi reservado para os descendentes dos escravos negros que nasceram lá e que, eventualmente, nasceram também de relações com pessoas de origem europeia. Em Louisiana, neste conceito, é implícito a população branca, enquanto em Nova Orleães determina os mestiços. De todas formas parece implicar tanto os escravos como os senhores (Ludwig 2010: 97-98). E também no romance presente

este tópos não pode negar a sua origem díspar. Primeiro, vem determinado pela carga (dos navios) de escravos, cujo destino será o de dar uma nova terra às novas gerações de crioulos no estrangeiro. Mas este termo não se fixa no estado de um africano deslocado, á cuja origem, os donos de escravos ligaram, mesmo assim, o termo da *nação* (Silva 1999: 65). Talvez abarca também os comerciantes de escravos e os seus ajudantes, que, como membros da camada superior branca, pertenceram desde já aos habitantes nativos do Brasil. Neste contexto, poder-se-ia constatar a formação de comunidades crioulas, línguas e culturas “[de] natureza semiperiférica e subalterna do colonialismo do Estado português” (Almeida 2004: 3 com referência a Santos 1985: 869-901). Porque estas formas culturais mistas devem entender-se menos como expressão de uma intenção formadora, já que os portugueses não foram os senhores de tais processos, mas antes os seus objetos. Enganar-nos-íamos se víssemos por trás da criouliização do Brasil uma programática bem planeada, como, posteriormente, tentou sugerir o *luso-tropicalismo* (Castelo 1998: 40), e que foi instrumentalizado por Salazar. Ainda mais do que na fase final do seu império colonial, depois de 1945, no século XIX, Portugal, ele mesmo, pertenceu à marginalidade europeia, de maneira que as suas colónias africanas restantes estiveram ainda mais fora de vista das grandes metrópoles do que os povos coloniais delas. Nas correspondências que circulavam entre as regiões coloniais exteriores e a metrópole, transparece a ideia de que Portugal, em relação aos seus territórios, se comporta como um cavaleiro que se deixa levar pelo seu cavalo, em vez de sentir-se firme na sua sela. Trata-se de uma parábola, sem ilusões, para com um regime colonial tão ordinário como ineficiente com relações parasitárias com os povos dominados por ele:

Penso naquele cavaleiro como sendo Portugal montado em África. Montado, não depositado. A nossa presença em África não obedece a um princípio, a uma ideia, e nem parece ter outro fim que não seja o saque dos africanos. Depositados em África os infelizes colonos portugueses tentam em primeiro lugar manter-se na sela, isto é, vivos e roubando, pouco lhes importando o destino que o continente leva. E Portugal, tendo-os depositado, nunca mais se lembra deles. Uns tantos, assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo se cafrealizam. Esses são os mais felizes (Aguilusa 1997: 132).

Contudo, a verdadeira herança dada pelos portugueses não se pressentirá no seu império senil e ultrapassado, mas no encontro dos continentes e, sobretudo, na língua, que os povos e raças assimilaram durante a mistura e enriqueceram com novas palavras. O que Mendes apenas pode imaginar, tornou-se realidade para o leitor posterior. No entanto, não devemos

entregar-nos à ilusão de que este desenvolvimento se deve a uma dinâmica não violenta, mesmo que as interpretações luso-tropicalistas fingem um resultado de pacifismo e coexistência. No seu decorrer, a história indica movimentos de migrações entre a Europa e África, cujos motivos são a desigualdade entre migrações e migrações obrigatórias (Wendt 2007: 85), movimentos estes que chegam até aos nossos dias.

São em torno de 800.000 colonos brancos, comerciantes e missionários os que se assentaram no Brasil só entre finais do século xvii e 1750 (Rocha-Trinidade 1986: 140), prejudicando a metrópole, cujo desenvolvimento económico próprio é travado por causa deste importante fluxo migratório. E ainda décadas depois da sua independência, emigram mais de 1.500.000 pessoas para a antiga colónia da América do Sul, “[...] as an important facet of general immigrant life” (Lesser 2013: 101). Factos semelhantes podem ser citados acerca das migrações para as colónias africanas, que contudo começam muito mais tarde. Se Angola contava em 1845 com menos de 2.000 portugueses, cem anos mais tarde já foram mais que 44.000 e, pouco antes da independência 335.000 (Bender 1978: 228). Mas estes fluxos migratórios expressam apenas a metade da verdade, sobretudo quando os relacionamos com aquelas deportações que os escravos africanos sofreram já há vários séculos. Entre 1550 e 1850, e apenas no tráfico humano transatlântico para o Brasil, foram embarcados mais que 3.000.000 pessoas (Bueno 2003: 112-116).

Os cânticos à sociedade multirracial, entoados ainda na véspera da Revolução dos Cravos pelos apologistas dum império colonial que já estava em plena decadência, apenas pretendem se referir enfaticamente à humanidade, como seus companheiros fiéis e comprovados, “[...] sem dúvida, que a viagem de Vasco da Gama no final do séc. xv veio precipitar o processo histórico da criação de novas raças de que o Português foi o criador numa atitude de compreensão e de fraternidade humanas” (Quintanilha 1969: 136). Romances históricos, como o presente, têm o privilégio de perspetivar a crioulaização como processo de longa duração em relação aos contextos brasileiros, de forma que nós, como leitores atuais, o podemos medir com os resultados obtidos até agora.

Que o velho poder dos donos dos escravos ainda está colado ao presente, apesar de ter ficado invisível com o “embranquecimento”, sem nunca ter desaparecido por completo, o entendemos apenas quando comparamos o século xix e o século xxi. O que o escritor lúcido das cartas apenas poderia pressentir, o cidadão atual, se não o conhece por observação própria,

o deve conhecer das suas leituras: com o fim do comércio de escravos seca também o rio de sangue africano para o Brasil, de forma que já não poderá formar-se um homem novo que possa seguir as pistas da sua história ao longo das rotas de Fradique Mendes de África para Europa. Assim o antropólogo Thales de Azevedo chegou, em 1955, à seguinte conclusão:

Por efeito da mestiçagem e de outros fatores sociobiológicos, o grupo mais escuro, de fenótipo preto, vem sendo absorvido gradativamente no caldeamento étnico; os brancos aumentam em ritmo um pouco mais rápido, enquanto cresce o número de mestiços, registrados nas estatísticas como pardos, para afinal virem a submergir, pela mistura, no grupo de ascendência predominantemente europeia (Azevedo 1955: 51).

Dos antigos escravos negros surgem gerações de senhores brancos que, em segredo, se envergonham dos seus antepassados, pensando apenas em branquear a sua pele ainda mais. O branco universal, que se tornou um signo da sociedade brasileira é invisível, porque exclui as conotações éticas dos europeus. No entanto, os africanos, nos últimos trinta anos do século XIX, tinham o seu estigma praticamente escrito na cara. Em relação ao fluxo, cada vez maior, de emigrantes europeus, dotados de conhecimentos culturais e técnicos avançados, eles ficariam em desvantagem. Assim, repetiu-se de forma específica o que, desde sempre, tinha tornado a sua cor em sinónimo de inferior. Esta “ficou indício de um estado social e um nível económico baixos” (Schmitt 2008: 58, trad. de KHK), perdendo os antigos escravos através da sua libertação aquele lugar subalterno na sociedade que lhes tinha dado pelo menos um certo grau de segurança. Porque a sua nova liberdade, por contraditório que pareça, liberta o antigo dono dos seus deveres sociais que tinha em relação aos escravos. Na sua nova situação, os escravos agora livres estão completamente entregues a si mesmos e, por causa da sua deficiente formação, são incapazes de opor-se aos imigrantes brancos no mercado de trabalho.

Se falamos, neste contexto, de formas flexíveis do pensar que as nações adaptam como sinónimo, não se pode negar que estas funções motoras não se devem às motivações humanitárias. Pertence aos “mitos do discurso identitário brasileiro desde a perspectiva angolana” (Armbruster 2006: 41, trad. de KHK) relativizar o carácter bárbaro da escravatura normal por variações menos assustadoras. Desta forma, incluem-se sempre os bons patriarcas como Arcénio de Carpo ou Victorino Vaz de Caminha, dando uma certa nota humana ou uma certa aura de familiaridade a esta instituição duvidosa. O comércio humano nem lhes impede de defender um

discurso de emancipação e iluminação que, ele próprio, se torna controverso porque, aparentemente, legitima a superioridade da raça branca. O livro, na sua tradução alemã *Der Stein unter Wasser* (traduzido por Inés Koebel em 1999)¹, ao contrário do título original, faz alusão a esta ambivalência, recordando ao leitor dois pontos de ruturas que estão na base dos processos híbridos. Neste contexto, é justamente a bela Ana Olímpia que se torna apologista de um regime de escravatura e o justifica ao abrigo social da denominada família alargada e com base nas Sagradas Escrituras. Como ator e vítima, ao mesmo tempo, a escravatura parece-lhe como uma “pedra debaixo da água” que, segundo um provérbio crioulo de Serra Leoa, não sente quando chove. A escravatura, que os iluministas classificaram de “categóricamente contra o direito natural” (Fendler / Greilich 2006: 123, trad. de KHK), sem esconder, contudo, as suas vantagens económicas, torna-se aqui, praticamente, em natureza. Que uma tal ordem não desapareça mesmo com as melhores intenções abolicionistas de Fradique Mendes, mas que antes, no melhor dos casos, se adapte às circunstâncias históricas, é evidente, tanto como as consequências.

5. Perspectiva final

Mesmo vendo a possibilidade de uma mistura de corporações, raças e classes como uma possibilidade profundamente humana, o movimento para este objetivo, no curso da história, é transformado no seu oposto. A barbárie do negócio de escravos é apenas a sombra de uma cultura, que como o *luso-tropicalismo*, no sentido de Gilberto Freyre, pretende ultrapassar os limites dos continentes. Que o Brasil, Angola e Portugal pertençam, cada um desde o seu ponto de vista, a um cosmo que estaria em processo de “formação de um terceiro homem ou de uma terceira cultura, simbioticamente luso-tropicais” (Castelo 1998: 40), definem a cultura como produto, como ação bárbara-imperial. Esta serve, no entanto, à “auto-afirmação do humanismo moderno-tecnológico do ocidente” (Seubold 2003: 192, trad. de KHK), como Heidegger a entende, como sendo uma parte inseparável do planeamento e da projeção humanos desde começos do tempo

¹ Tradução literal do título dado ao romance *Nação crioula* na sua tradução alemã: “A pedra debaixo da água”.

moderno. No entanto, não se pode negar que, justamente, este processo fez surgir nações inteiras com formas de pensamento flexíveis. Com o conceito de país de Gilberto Freyre, “[...] construído a partir do misto, do híbrido e da mestiçagem” (Cabral 2010: 42), pelo menos se desmentem, oportunamente, as teorias de raça de indivíduos como a do Duque Gobi-neau ou a de Houston Stuart Chamberlain, que vaticinaram ao país a sua decadência por causa do sangue africano importado. Mas quem pretende paliar aquele movimento apenas com as insígnias do desenvolvimento, não entende que este se tornou possível apenas graças a barbárie do roubo de terras e da escravatura e não como conclusão perfeita de um projeto histórico-filosófico que tivesse apostado na fraternização de raças e povos. No entanto, com o tópos tratado no romance *Nação crioula* apresenta-se a prova de que não são a origem ou o sangue, a cor da pele, a terra ou a família os que definem a pertença à uma nação, mas apenas e unicamente o seu movimento permanente e inacabado. Seus sujeitos são as pessoas que circulam entre Portugal, as suas colónias africanas e o Brasil.

É este movimento entre os continentes que empatiza com a viagem de Fradique Mendes e Dona Olímpia no navio de escravos, “symbolizing the inescapable interconnectedness of the nations and cultures that were forged out of this tragic system hybrid and multicultural yet profoundly unequal in racial and socioeconomic terms” (Arenas 2011: 31). Porque as ligações ancoradas no título do romance chegam a ter proporções utópicas, que ultrapassam os diversos estados “em torno do conceito complexo de uma nação que abrange Angola, Portugal e o Brasil” (Maria Tereza Salgado citada por Oliveira 2004: 91). Elas deixam-se sintetizar naquela sequência inicial de *Éloge de la créolité* de Raphaël Confiant, em que o crioulo se apresenta como uma postura mental com a qual, aparentemente, toma forma a ideia de humanidade emancipada de categorias de raças: “Une vigilance, ou mieux encore, une sorte d’enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtit notre monde en pleine conscience du monde” (Bernabé / Chamoiseau / Confiant 1990: 13).²

² Admitimos porém, que os autores não relacionam a problemática da *créolité* com a categoria da nação, considerando-a exclusivamente no contexto da sua ilha nativa Martinique. Em contrapartida, compreendemos ‘notre monde’ num quadro mais vasto, no qual a transcontinentalidade lusófona aqui investigada está em foco neste artigo.

Referências bibliográficas

- AGUALUSA, José Eduardo (1997): *Nação crioula*. Lisboa: Dom Quixote.
- AGUALUSA, José Eduardo (1999): *Ein Stein unter Wasser*. (Trad.: Inés Koebel). München: DTV.
- AGUALUSA, José Eduardo (2007 [2000]): *Um estranho em Goa*. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes / Cotovia.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2004): “Crioulidade e fantasmagoria”. Em: Sessão de trabalho “Pós-colonialismo, pos-nacionalismo, pós-socialismo: a democracia como suspensão e a demanda por uma nova normalidade”, xxviii Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, Brasil, 28 de Outubro. <<http://miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/2008/05/crioulidade-e-fantasmagoria.pdf>> (consultado em 14 de julho de 2015).
- ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- AMEAL, João (1958): *Obreiros de quatro impérios*. Lisboa: Direcção-Geral do Ensino Primário.
- ARENAS, Fernando (2011): *Lusophone Africa: Beyond Independence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARMBRUSTER, Claudius (2006): “Brasilien, Angola und Portugal bei Agualusa”. Em: ARMBRUSTER, Claudius (org.): *Lusophone Literaturen und Kulturen im Kontakt* (= ABP 1/2006) Frankfurt: IKO, pp. 25-49.
- AZEVEDO, Thales de (1955): *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BEEBEE, Thomas O. (2010): “The Triangulated Transtextuality of José Eduardo Agualusa’s *Nação crioula*: A Correspondência Secreta de Fradique Mendes”. Em: *Luso-Brazilian Review*, 47, pp. 190-214.
- BENDER, Gerald J. (1978): *Angola Under the Portuguese: The Myth and the Reality*. Berkeley-Los Angeles: UP California.
- BERNABÉ, Jean / CHAMOISEAU, Patrick / CONFIAINT, Raphaël (1990): *Éloge de la créolité*. (Édition bilingue français/anglais). Paris: Gallimard.
- BHABHA, Homi K. (1990): “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”. Em: Bhabha, Homi (org.): *Nation and Narration*. London-New York: Routledge, pp. 291-322.
- BRAGA-PINTO, César (2003): *As promessas da história. Discursos proféticos e assimilação no Brasil colonial (1500-1700)*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

- BRANDSTETTER, Gabriele (2002): "Schreibszenen - Briefe in Goethes Wahlverwandschaften". Em: HINDERER, Walter (org.): *Goethe und das Zeitalter der Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 193-212.
- BRAUDEL, Fernand (1994): *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*, Vol. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BUENO, Eduardo (2003): *Brasil: Uma história - a incrível saga de um país*. São Paulo: Ática.
- BURKHARDT, Wolf (2013): *Fortuna di mare. Literatur und Seefahrt*. Zürich / Berlin: Diaphanes.
- BURKE, Peter (2000): "Early Modern Venice as a Center of Information and Communication". Em: MARTIN, John / ROMANO, Dennis (org.): *Venice Reconsidered: The History and Civilization of an Italian City-State, 1297-1797*. Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 389-419.
- CABRAL, Thais Pimentel (2010): *O Luso Tropicalismo. Reflexões sobre a cultura política luso-brasileira*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- CAETANO, Marcello (1969): *Somos todos portugueses iguais à face da Pátria e iguais à face da lei (discursos pronunciados durante a viagem à Guiné, Angola e Moçambique, em abril de 1969)*. Lisboa: Secretaria de Estado da Informação e Turismo.
- CARDOSO, Miguel Esteves (1982): "Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano". Em: *Análise Social*, xvii, 72-73-74, pp. 1399-1408. <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223461219N4jGG0xg4Je73LC6.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- CASTELO, Claudia (1998): *'O modo português de estar no mundo'. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- CHABOT, Jean Luc (1986): *Le nationalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- COELHO, Jacinto do Prado (1983): *Originalidade da literatura portuguesa*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- COELHO, Jacinto do Prado (org.) (1978): *Dicionário de literatura*. 5 vols. Porto: Figueirinhas.
- COHEN, Maria Clara Jorgewich (2011): *Comunicação escrita, a busca do texto objetivo*. Rio de Janeiro: E-papers.
- CONRAD, Joseph (1996): *Heart of Darkness* (1899). Charlottesville, Va: University of Virginia Library.
- CORTESEÃO, Armando (1960): *Cartografia portuguesa antiga*. Lisboa: Comissão Comemorativa das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- COSTA, Leonor Freire (2007): "Portugal und der Atlantik: Die Rolle des Ozeans für die portugiesische Identität". Em: KRAUS, Michael / OTTOMEYER, Hans (Eds.): *Novos Mundos - Neue Welten: Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen*. Dresden: Sandstein, pp. 191-203.

- CURTIUS, Ernst Robert (¹⁰1984): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern / München: Francke.
- DIERSE, Ulrich / RATH, Helmut (1971): "Nation, Nationalismus, Nationalität". Em: RITTER, Joachim / GRÜNDER, Karlfried / GABRIEL, Gottfried (org.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 406-414.
- DOMINGUES, Francisco Contente (1992): "Navios e marinheiros". Em: CHANDEIGNE, Michel / ARAÚJO, Carlos (org.): *Lisboa e os descobrimentos: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Lisboa: Terramar, pp. 51-65.
- DRESBACH, Anne (2005): *Gezähmte Wilde: Die Zurschaustellung 'exotischer' Menschen in Deutschland 1870-1940*. Frankfurt a. M. / New York: Campus.
- ENGELS, Friedrich (⁵1975): "Über den Verfall des Feudalismus (1884)". Em: MARX, Karl / ENGELS, Friedrich: *Werke (MEW)*, vol. 21, pp. 392-401.
- FENDLER, Ute / GREILICH, Susanne (2006). "Afrika in deutschen und französischen Enzyklopädien". Em: LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (org.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein, pp. 113-137.
- GENETTE, Gérard (1987): *Seuils*. Paris: Seuil.
- GEHRMANN, Susanne (2003): *Kongo-Greuel. Zur literarischen Konfiguration eines kolonialkritischen Diskurses (1890-1910)*. Hildesheim / Zürich / New York: Olms.
- GILROY, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- GLISSANT, Édouard (1996): *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- GODINHO, Vitorino Magalhães (1982): *Identité culturelle et humanisme universalisant*. Lisboa: Instituto Português de Ensino a distância.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1889): *Goethes Gespräche*. (Org.: Woldemar Freiherr von Biedermann), vol. 4, Leipzig: s. E.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1999): *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- HANNAFORD, Ivan (1996): *Race. The History of an Idea in the West*. Baltimore-London: John Hopkins UP.
- HARMUCH, Rosana Apolonia (2009): "A França aos olhos de Eça (e de um cão)". Em: *Letras*, 38, pp. 169-180. <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/letras/article/view/12017/7431>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (³1976): *Ästhetik*. Vol. 1-2. Berlin: Aufbau.
- HEIDEGGER, Martin (2000): "Bauen, Wohnen, Denken (1951)". Em: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976. Vol. 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, pp. 139-156.

- HONNEFELDER, Gottfried (1975): *Der Brief im Roman. Untersuchungen zur erzähltechnischen Verwendung des Briefes im deutschen Roman*. Bonn: Bouvier.
- KARIMI, Kian-Harald (2004): “Des contes qui sont sans raison, et qui ne signifient rien’ - Vom ‘Roman der französischen Philosophen’ zum philosophischen Roman”. Em: SOLTE-GRESSNER, Christiane / BRINK, Margot (org.): *Écritures. Denk- und Schreibweisen jenseits der Grenzen von Literatur und Philosophie*. Tübingen: Stauffenburg, pp. 71-88.
- KARIMI, Kian-Harald (2007): *Jenseits von altem Gott und ‘Neuem Menschen’. Präsenz und Entzug des Göttlichen im Diskurs der spanischen Restaurationsepoche*. Frankfurt a. M.: Vervuert.
- KARIMI, Kian-Harald (2008): “Con el navio onírico a las Indias: Fantasmagorías religiosas en la novela de fin de siglo de Valera Morsamor”. Em: PEÑATE RIVERO, Julio / UZCANGA MEINECKE, Francisco (org.): *El viaje en la literatura hispánica: de Juan Valera a Sergio Pitlor*. Madrid: Verbum, pp. 121-133.
- KIRCHNER, Friedrich / MICHAËLIS, Carl (1907): *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig: Dürr’sche Buchhandlung.
- KLÖSS, Erhard (1985): *Die Herren der Welt. Die Entstehung des Kolonialismus in Europa*. Köln: Kiepenheuer & Wisch.
- KOSCHORKE, Albrecht (1999): *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink.
- LESSER, Jeffrey (2013): *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. Cambridge-New York: Cambridge UP.
- LOURENÇO, Eduardo (2001): *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*. Lisboa: Gradiva.
- LUDWIG, Ralph (2010): “Kreolisierung - ein entgrenzter Begriff?” Em: LUDWIG, Ralph / RÖSEBERG, Dorothee (org.): *Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung. Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen ‘alten’ und ‘neuen’ Räumen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, pp. 93-127.
- MACHADO, Álvaro Manuel (1981): *A Geração - uma revolução cultural e literária*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- MARTINS, Aulus (2012): “O viajante do continente imaterial: Agualusa, o relato de viagem e a Lusofonia”. Em: *Revista Letras, Curitiba*, 85, pp. 71-82. <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/letras/article/view/24593/19484>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- MARTINS, Oliveira (1972): *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães.
- MÓNICA, Maria Filomena (2001): “O senhor Ávila e os conferencistas do Casino”. Em: *Análise Social*, 35, 157, pp. 1013-1030. <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218725507T8nKD6fx2Wx05NT4.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).

- MOREIRA, Paula Renata (2010): “História que se conta é história que se inventa: Agualusa, criador de Fradique Mendes”. Em: *Cadernos Cespuc*, 20, pp. 293-299. <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/7872/6894>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- NETO, Sousa Francisco (2010): “O turista Fradique: do dândi impassível ao filantropo anti-esclavista”. Em: *VI Congresso Nacional Associação Portuguesa de Literatura Comparada. X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas*. Universidade do Minho 2009/2010. <http://ceh.ilch.uminho.pt/publicacoes/Pub_Francisco_Neto.pdf> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- NEWBERRY, Wilma (1973): *The Pirandellian Mode in Spanish Literature from Cervantes to Sastre*. New York: State University of New York Press Albany.
- NORTHUP, Salomon (1970 [1853]): *Twelve years a slave*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- OLIVEIRA, Paulo Motta (2004): “Entre Continentes e Culturas: As Travessias de Fradique Mendes”. Em: JUNIOR, Benjamin Abdala / SCARPELLI, Marli Fantini (org.): *Portos flutuantes. Trânsitos Ibero-Americanos*. Cotia: Ateliê Editorial, pp. 91-104.
- OGNO, Lia (1997): “As viagens d’*Os Lusíadas* e os caminhos da heroicidade”. Em: *Revista da Faculdade de Letras*, 4, pp. 317-327. <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2763.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- PESSOA, Fernando (1971): *Seleção poética*. (Org.: Marie Aliete Galhoz). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- PESSOA, Fernando (1973): *Novas poesias inéditas*. (Direcção, recolha e notas de Maria do Rosário Marques Sabino e Adelaide Maria Monteiro Sereno). Lisboa: Ática.
- PESSOA, Fernando (1988): *O banqueiro anarquista e outras prosas*. Ed. Massaud Moisés. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo.
- QUEIRÓS, Eça de (2002): *A correspondência de Fradique Mendes*. Lisboa: Livros do Brasil.
- QUENTAL, Antero de (1988): “3ª Conferência: a literatura nova ou realismo como nova expressão de arte. Casino Lisbonense, 12 de junho de 1871”. Em: MATOS, A. Campos (org. e coord.): *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Editorial Caminho.
- QUINTANILHA, F. E. G. (1969): “Vasco da Gama e as relações multi-raciais”. Em: *Revista do Ocidente*, 375, pp. 121-136.
- RADICH, Maria Carlos (1979): *Temas de história em livros escolares*. Porto: Afrontamento.
- REIS, Carlos (1999): *Estudos Queirosianos. Ensaio sobre Eça de Queirós e a sua obra*. Lisboa: Presença.
- ROCHA-TRINIDADE, Maria Beatriz (1986): “Refluxos culturais da emigração portuguesa para o Brasil”. Em: *Análise Social*, 23, 90, pp. 139-156. <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223483165U1cML5by5Tp76UD3.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).

- ROSELL, Maria (2012): "Spanish Heteronyms and Apocryphal Authors. Some Portraits and Other Fictions". Em: *Pessoa Plural*, 2, pp. 115-153. <http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/pessoaplural/Issue2/PDF/I2A04.pdf> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- SALAZAR, António de Oliveira (1951): "O Meu Depoimento". Em: *Discursos e notas políticas (1943-1950)*, vol. 4. Coimbra: Coimbra Ed., pp. 349-81.
- SANTILLI, Maria Aparecida (2003): *Paralelas e tangentes: entre literaturas de língua portuguesa*. São Paulo: Arte & Ciência.
- SCHMITT, Jucelmo L. (2008): *Die Lage der schwarzen Bevölkerung vor und nach Abschaffung der Sklaverei in Brasilien*. Bonn / Manama / New York: Scientia Bonnensis.
- SCHWARTZ, Stuart B. (org.) (2004): *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic, 1450-1680*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SÉRGIO, António (1962): "Prefácio". Em: QUENTAL, Antero de: *Sonetos*. Lisboa: Sá da Costa, pp. I-LXXXVII.
- SERRÃO, Joel (1985): *O Primeiro Fradique Mendes*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SEUBOLD, Günter (2003): *Das Barbarische der Kultur: kulturtheoretische Analysen von Platon bis Adorno*. Alfter / Bonn: DenkMal.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (1999): *História da colonização no Brasil*. Lisboa: Colibri.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985): "Estado e Sociedade na semiperiferia do sistema mundial: o caso português". Em: *Análise Social*, 22, 87-89, p. 869-901. <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Estado_e_sociedade_Analise_Social.PDF> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- STIENING, Gideon / VELLUSIG, Robert (2012): "Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Perspektiven". Em: STIENING, Gideon / VELLUSIG, Robert (org.): *Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Studien*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, pp. 3-18.
- STUDNICKI-GIZBERT, Daviken (2008): *A Nation upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*. Oxford: Oxford University Press.
- VARGAS, Isabel C. S. (2012): "Nação crioula e a Teoria de Bakhtin". Em: *eisFluências*, II, 17. <http://www.carmovasconcelos-fenix.org/revista/eisFluencias/eisfluencias_junho_2012_3_17.pdf> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- WALLERSTEIN, Immanuel (2011): *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- WEINRICH, Harald (2006): *Sprache, das heißt Sprachen*. Tübingen: Günther Narr.
- WENDT, Reinhard (2007): *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. Paderborn / München: F. Schöningh.

Brasil e Cabo Verde: afinidades identitárias

Maria do Carmo Cardoso Mendes
Universidade do Minho

Passa a serenata
Mas no coração dos que temem a luz do dia que vai chegar
Ficam os gemidos do violão e do cavaquinho
Vozes crioulas neste nocturno brasileiro de Cabo Verde.
(Alcântara 1948: 21)

Introdução

A construção da identidade literária cabo-verdiana está intrinsecamente associada ao aparecimento de *Claridade* (1936), uma revista que se constitui como movimento de afirmação da cabo-verdianidade. Neste ensaio, procurarei demonstrar que o influxo da cultura brasileira enforma o ideário de *Claridade*, em particular em dois dos seus mais influentes intelectuais e fundadores – Jorge Barbosa (1902-1971) e Baltasar Lopes da Silva (1907-1989) –, mas também a própria poética dessa revista e ainda a apropriação de Pasárgada, mito criado por Manuel Bandeira.

Procurarei mostrar ainda que a influência do modelo brasileiro não se esgota nos números de *Claridade*; ela prolonga-se em diversos textos de ficção romanesca de escritores *claridosos*, designadamente no romance de Baltasar Lopes da Silva *Chiquinho*, considerado o texto fundador da literatura cabo-verdiana, ou ainda no romance *Os flagelados do vento leste*, de Manuel Lopes (1907-2005). Através da análise das relações intertextuais entre a literatura brasileira e a literatura cabo-verdiana, mostrarei que o Brasil representou no arquipélago uma alternativa ideológica e literária à influência da cultura e da literatura portuguesas. Um estudo comparativo de *Chiquinho* de Baltasar Lopes da Silva e *Vidas secas* de Graciliano Ramos permitirá aprofundar o influxo da literatura brasileira sobre a literatura cabo-verdiana.

O modelo brasileiro: ideologia e poética

No cinquentenário de *Claridade*, Baltasar Lopes da Silva, um dos fundadores da revista, publicou um texto onde recordava as motivações que conduziram um grupo de intelectuais cabo-verdianos ao lançamento dessa publicação: ela aconteceu num contexto de preocupações que

[t]inham a sua fonte principal na situação desastrosa, principalmente no domínio político-económico, em que o nosso arquipélago estagnava nos anos da década de trinta. [...] Estávamos em nítida posição contestatária perante a orientação política que subjazia à administração da, então, colónia de Cabo Verde, com o seu fascismo de importação e imitação e ignorava ou violava os mais elementares princípios que regem a vida do homem e do cidadão e salvaguardam a liberdade individual. Tal situação despertou toda a capacidade de militância, na medida então possível, do nosso pequeno grupo (Silva 1986: XIII).

São também evocados por Baltasar Lopes da Silva o programa e o conteúdo temático da revista:

‘Fincar os pés na terra’, para empregar a expressão então consagrada: um debruçar ansioso e atento sobre os problemas vitais de Cabo Verde e as condições de vida do seu povo. [...] a revista assumiu uma importância e um papel de ordem não apenas literária, mas também política (Silva 1986: XIV).

O influxo brasileiro sobre *Claridade* é claramente reconhecido por Baltasar Lopes da Silva, salientando a conjuntura literário-cultural assinalada “pelo neo-realismo do romance brasileiro do Nordeste e certa poesia, marcada por um grande vigor telúrico, de poetas como Jorge de Lima, Manuel Bandeira e Ascêncio Ferreira” (Silva 1986: xv).¹ A identificação com a literatura brasileira é, portanto, uma aproximação ao movimento regionalista no Brasil, determinante em escritores como Jorge Amado, José Lins do Rego e Graciliano Ramos, entre outros.²

1 O nome correto do poeta brasileiro que integrou o movimento modernista de 1922 é Ascenso Carneiro Gonçalves Ferreira (1895-1965), que se notabilizou por ter escrito uma obra poética de incidência regionalista.

2 O movimento regionalista brasileiro teve como principal impulsionador o escritor, sociólogo, antropólogo e jornalista Gilberto Freyre (1900-1987), e o seu desígnio fundamental foi a criação de um sentido de unidade entre os estados brasileiros do Nordeste. Em 1926, o Manifesto Regionalista do Nordeste – lido no Primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo, celebrado em Recife – revela-se movido pelo propósito de defender os interesses – económicos, sociais e culturais – nordestinos. Freyre observa

O mesmo Baltasar Lopes (citado por Manuel Ferreira) havia já reconhecido, em 1956, o papel decisivo que diversos escritores brasileiros exerceram na literatura cabo-verdiana de *Claridade*:

Há pouco mais de vinte anos, eu e um grupo reduzido de amigos começámos a pensar no nosso problema, isto é, no problema de Cabo Verde. Preocupava-nos sobretudo o problema da formação social destas ilhas, o estudo das raízes de Cabo Verde. Precisávamos de certezas sistemáticas que só nos podiam vir, como auxílio metodológico e como investigação, de outras latitudes. Ora acontece que por aquelas alturas nos caíram nas mãos, fraternalmente juntas, em sistema de empréstimo, alguns livros que consideramos essenciais *pro domo nostra*. Na ficção, o José Lins do Rego d'*O menino do engenho*, do *Banguê*; o Jorge Amado do *Jubiabá* e *Mar morto*; o Amândio Fontes d'*Os corumbas*; o Marques Rebelo d'*O caso da mentira*, que conhecemos por Ribeiro Couto. Em poesia, foi um alumbramento a "Evocação do Recife", de Manuel Bandeira, que, salvo um ou outro pormenor, eu visualizava com as suas figuras dramáticas, na minha vila da Ribeira Brava (Ferreira 1986a: xxix-xxx).

Esta análise de Baltasar Lopes procura ainda evidenciar, na perspectiva de Manuel Ferreira, a dimensão da transformação radical que a literatura brasileira provocou na literatura cabo-verdiana:

Esta ficção e esta poesia revelavam-nos um ambiente, tipos, estilos, formas de comportamento, defeitos, virtudes, atitudes perante a vida, que se assemelhavam aos destas ilhas, principalmente naquilo que as ilhas têm de mais castiço e de menos contaminado (Ferreira 1987: 85).

Aos escritores brasileiros foram buscar os *claridosos* motivos literários intimamente associados "à terra natal" e "à gente irmã", ou seja, inquietações

que "Há dois ou três anos que se esboça nesta velha metrópole regional que é o Recife um movimento de reabilitação de valores regionais e tradicionais desta parte do Brasil. [...] Seu fim não é desenvolver a mística de que, no Brasil, só Nordeste tenha valor, só os sequilhos feitos por mãos pernambucanas ou paraibanas de sinhás sejam gostosos, só as redes feitas por cearense ou alagoano tenham preço, só os problemas da região da cana ou da área das secas ou da do algodão apresentem importância" (Freyre 1996: 47-48). O pensador alerta para o erro de se confundir regionalismo com separatismo ou bairrismo, e insiste no princípio de que o que o movimento regionalista procura é "reabilitar valores e tradições do Nordeste", de "terras em grande parte áridas e heroicamente pobres, devastadas pelo cangaço, pela malária e até pela fome" (Freyre 1996: 48). Este retrato das terras nordestinas revela uma extraordinária coincidência com aquele que escritores cabo-verdianos de *Claridade* fazem do arquipélago. A partir da década de 1930, obras literárias de escritores brasileiros como Jorge Amado, João Cabral de Melo Neto, José Lins do Rego, Rachel de Queirós e Graciliano Ramos corporizam as orientações de um movimento centrado nas idiossincrasias do Nordeste brasileiro.

análogas que o poema de Jorge Barbosa “Você, Brasil”, exemplarmente explana:

Eu gosto de você, Brasil, / Porque você é parecido com a minha terra. / [...] / É o seu povo que se parece com o meu, / É o seu falar português / que se parece com o nosso, / ambos cheios de um sotaque vagoroso, / de sílabas pisadas na ponta da língua. / [...] / É a alma de nossa gente humilde que reflecte / a alma de sua gente simples, / ambas cristãs e supersticiosas. // [...] // Você, Brasil, é parecido com a minha terra, / as secas do Ceará são as nossas estia-gens, / com a mesma intensidade de dramas e renúncias (Barbosa 1956: 60).

Historicamente aproximável a Cabo Verde nas suas adversidades climatéricas, nos efeitos destruidores de longos períodos de secas que aniquilam vidas e sementeiras, e no peso da influência colonial, o nordeste brasileiro ofereceu aos escritores cabo-verdianos um modelo que culturalmente diluía a influência da cultura “oficial” – a do colonizador – e permitia encontrar nexos de uma identidade comum.

Descobertas e colonizadas no século xv por exploradores portugueses, as ilhas do arquipélago de Cabo Verde foram um importante apoio das navegações portuguesas nas Descobertas. Com a abolição da escravatura, no final do século xix, Portugal inicia um progressivo abandono administrativo da colónia. A recessão económica que assolou o arquipélago despoletou vagas maciças de emigração para vários países europeus e para os Estados Unidos da América. Ao longo do século xx, Cabo Verde esforçou-se na implantação de um sentimento nacional refratado na criação de uma literatura própria e na irrupção de movimentos de libertação nacional. A independência do país ocorreria em 5 de julho de 1975. Desde o aparecimento de *Claridade* é evidente na literatura cabo-verdiana a procura de afirmação da identidade nacional. Bastaria pensar que o primeiro número da revista, publicado em março de 1936, tem como subtítulo “Lantuna & dois motivos de finaçom”. Os dois aspetos concorrem para a afirmação de uma identidade cabo-verdiana: no primeiro caso, porque lantuna é uma planta típica do interior da ilha de Santiago, que resiste a ventos e secas – simbolicamente exprimindo a resistência dos cabo-verdianos à influência colonial; no segundo caso, porque “finaçom” é um texto poético da tradição oral em língua crioula. Tanto em textos de pendor ideológico quanto em peças literárias, *Claridade* enuncia os mais inquietantes problemas sofridos então pelo povo cabo-verdiano – seca, fome, insularidade, miscigenação, emigração – e manifesta um ímpeto de renovação literária.

No início do século xx, a população do Nordeste brasileiro era essencialmente composta por trabalhadores rurais. As suas precárias condições de vida eram originadas sobretudo por condições climatéricas adversas e pelo autoritarismo de um grupo reduzido de grandes proprietários rurais. Os romances nordestinos empenhar-se-ão em representar realidades sociais que os escritores cabo-verdianos identificarão como muito próximas das dos seus compatriotas.

A influência ideológica e literária do Brasil sobre Cabo Verde é claramente observável em diversos números de *Claridade*, desde o ano da fundação até ao do seu termo, em 1960. No segundo número da revista, José Osório de Oliveira assume o afastamento do cânone literário do colonizador e a sua substituição pelo modelo brasileiro:

Os caboverdeanos precisavam dum exemplo que a literatura de Portugal não lhes podia dar, mas que o Brasil lhes forneceu. As afinidades existentes entre Cabo Verde e os estados do Nordeste do Brasil predispunham os caboverdeanos para compreender, sentir e amar a nova literatura brasileira. Encontrando exemplos a seguir na poesia e nos romances modernos do Brasil, sentindo-se animados na análise do seu caso pelos novos ensaístas brasileiros, os caboverdeanos descobriram o seu caminho (De Oliveira 1936: 7).

As obras literárias dos *claridosos* representam os motivos mais prementes da realidade económica, social e cultural cabo-verdiana nas décadas de 1930 e 1940: a seca, a fome, a miscigenação, a insularidade e a emigração como única possibilidade de escapar a uma situação de infortúnio.

Idênticas realidades sociais se detetam na literatura brasileira nordestina, assumindo preponderância nos escritores Jorge Amado, José Lins do Rego e Graciliano Ramos: a seca, a pobreza, as clivagens sociais – impondo um regime de autoritarismo de alguns sobre a maioria –, o desejo de emancipação cerceado pela existência de uma estrutura de trabalhos forçados – os “engenhos” – e a ânsia de renovação literária. O romance *Menino de engenho* (1932), do brasileiro José Lins do Rego (1901-1957), é um bom exemplo de tratamento de todos estes motivos. O percurso do protagonista, da infância até à maioridade, evoca um mundo rural e paradisíaco, que também se encontrará representado no romance *Chiquinho* de Baltasar Lopes da Silva.

As composições poéticas assumem relevo em *Claridade* e também nelas se identifica o intertexto brasileiro, com destaque para Manuel Bandeira (1886-1968). No número 4 de *Claridade* (janeiro de 1947), o poeta Jorge Barbosa, também um dos fundadores da revista, publica uma poesia

lírica de homenagem a Bandeira, identificando nele um “irmão atlântico” (Barbosa 1947: 25). Será, todavia, Baltasar Lopes da Silva, sob o pseudônimo de Osvaldo Alcântara, o poeta *claridoso* que de modo mais consistente revisita a figura e a obra de Manuel Bandeira, assim como o mito por ele criado, Pasárgada.

A cidade da Antiga Pérsia foi convertida por Manuel Bandeira em mito que simboliza a evasão, a procura de uma felicidade perdida e a realização de todos os sonhos. Em 1930, Bandeira inclui na coletânea *Libertinagem* o primeiro de vários textos consagrados a Pasárgada, sugestivamente intitulado “Vou-me embora pra Pasárgada”. O título antecipa cataforicamente o desejo de fuga para um lugar de concretização de todas as ambições, tanto aquelas que se associam à infância, evocada como momento de liberdade e de fascínio pelas histórias de encantar contadas pelos mais velhos –

Andarei de bicicleta / Montarei em burro brabo / Subirei o pau-de-sebo / E quando estiver cansado / Deito na beira do rio / Mando chamar a mãe-d’água / Pra me contar as histórias / Que no tempo de eu menino / Rosa vinha me contar (Bandeira 1983: 80)

– quanto as que representam o desejo adulto de realização emocional e sexual:

Lá tenho a mulher que eu quero / Na cama que escolherei / [...] / Em Pasárgada tem tudo / [...] / Tem prostitutas bonitas / Para a gente namorar / [...] / E quando eu estiver mais triste / Mas triste de não ter jeito / [...] / Terei a mulher que eu quero / Na cama que escolherei (Bandeira 1983: 80).

Pasárgada representa, portanto, o anseio de viver uma existência de “aventura inconsequente”, num lugar excepcional – “Lá sou amigo do rei” – que compense a insatisfação vivida pelo sujeito poético.

Na poesia dos *claridosos*, o mito de Pasárgada representa não apenas a evasão, mas

um desejo manifestado da fuga à degradada situação colonial que encerrava o horizonte à juventude pensante e interrogadora. Era um protesto. Um desdém. Não é de mais dizer: era a fuga à erosão colonial, mas não era voltar as costas à caboverdianidade (Ferreira 1989: 160).

Isto significa que, no contexto militante da revista *Claridade*, o mito de Pasárgada contempla uma vertente de compromisso político e de intervenção social. Baltasar Lopes da Silva recupera a simbologia de Pasárgada como lugar de evasão e de materialização de todas as fantasias. Subor-

dinadas ao título *Itinerário de Pasárgada*, são cinco as composições que ao mito dedica e que publica em 1946, na revista luso-brasileira *Atlântico*. Na composição lírica “Saudade fina de Pasárgada”, a evocação desse mítico lugar é projetada com nostalgia no passado irrecuperável, aquele em que era possível fugir “a bordo de um vapor”. Em “Passaporte para Pasárgada”, o poeta recorre ao tom imperativo – “Quem tem ouvidos e oiça, que vá!” (Alcântara 1991: 115) – para apelar à fuga, recuperando deste modo a simbólica de Pasárgada como um lugar de evasão, mas também o desejo emancipatório que subjaz ao ideário de *Claridade*.

O intertexto bandeiriano e a homenagem ao poeta brasileiro são explícitos na poesia de Osvaldo Alcântara “Evangelho segundo o Rei de Pasárgada” – através da citação de dois versos: “Em Pasárgada tem tudo, / Lá é outra civilização” (Alcântara 1991: 116) e na composição “Balada dos companheiros para Pasárgada”, na qual o escritor cabo-verdiano recupera a imagem, construída por Manuel Bandeira, desse lugar de concretização de todos os desejos: “Além é o horizonte... / E está nos teus passos ir até lá ver a Ilha Prometida” (Alcântara 1991: 119).

O modelo brasileiro: ficção romanesca

A dois fundadores de *Claridade* se devem romances cruciais na literatura cabo-verdiana: *Chiquinho* (1947) de Baltasar Lopes da Silva e *Os flagelados do vento leste* (1960) de Manuel Lopes. Em ambos, o intertexto brasileiro está presente no que respeita ao tratamento de diversos motivos. Importa começar por justificar o valor dos romances *Chiquinho* e *Os flagelados do vento leste* no contexto histórico-social em que foram produzidos. De seguida, proceder-se-á a uma análise comparativa entre o romance de Baltasar Lopes e o texto de Graciliano Ramos *Vidas secas* (1938).

Chiquinho pode ser considerado como o romance que mais fielmente espelha os ideais de *Claridade*. Na perspetiva de David Brookshaw, o romance é “representativo das prioridades de um grupo de intelectuais que surgiram nos anos 30, interessados em explorar a cultura regional de Cabo Verde, e cujo porta-voz era a revista *Claridade*” (Brookshaw 1985: 185-186). *Chiquinho* é um romance de aprendizagem, que narra em analepse a infância, a adolescência e a idade adulta de um cabo-verdiano. As grandes inquietações que dominam a literatura dos *claridosos* estão presentes no romance: aí vemos representada a angústia da população do arquipéla-

go diante de períodos muito prolongados sem chuva, a pobreza social e a emigração como única oportunidade de sobrevivência. As dificuldades socioeconómicas apresentadas no romance de Baltasar Lopes da Silva devem-se em primeiro lugar a condições climatéricas muito adversas³ e, em segundo, à ineficácia da administração colonial. Curiosamente, o romance concede uma atenção muito escassa à influência da “metrópole” sobre a então colónia de Cabo Verde, designadamente em termos culturais e literários, optando por registar as fragilidades da administração política: a gestão portuguesa é apontada como diretamente responsável pela perda de influência do porto de S. Vicente, centro económico e cultural vital, que a administração colonial votou ao abandono.⁴ A consciência de que a administração colonial deveria ser alertada para a importância estratégica do porto é revelada nas seguintes considerações: “S. Vicente tinha de fazer ao governador uma recepção que o impressionasse bem e lhe fizesse ver a importância capital do Porto Grande na vida económica e financeira do arquipélago” (Silva 2006: 122). Todavia, a permanência da situação de progressivo abandono, após a partida do governador, demonstra a convicção dos habitantes de que tal visita foi improdutiva.

Sair do arquipélago é o destino reservado aos homens. Os Estados Unidos simbolizam a terra prometida, o lugar onde todos os desejos serão cumpridos. Constituem, desde os primeiros anos de vida do protagonista, um universo mítico, aquele para onde o pai emigrara, permitindo assim a sobrevivência dos familiares que permaneceram no arquipélago:

3 Importa sublinhar que o arquipélago cabo-verdiano é constituído por dez ilhas vulcânicas de clima árido. A época das chuvas, que se prolonga de agosto a outubro, manifesta-se de forma irregular, de tal modo que podem decorrer vários anos sem pluviosidade. De dezembro a julho, o período mais seco, os ventos são permanentes. Trata-se, portanto, de um arquipélago com condições climatéricas adversas, aspeto de que a literatura cabo-verdiana, desde *Claridade*, não é alheia, tratando-o exaustivamente na poesia lírica e no romance.

4 Descoberta em 22 de janeiro de 1462 pelo navegador português Diogo Gomes, a ilha de S. Vicente tornou-se, a partir de 1838, uma escala obrigatória de navios de todo o mundo. No seu porto, eram abastecidos de carvão os navios que faziam a rota do oceano Atlântico. Os vapores ingleses que navegavam para o Brasil faziam escala no porto da ilha de S. Vicente. Esta mais-valia trazida pela movimentação marítima teve repercussões em vários domínios: permitiu a fixação de muitos habitantes, e desencadeou o desenvolvimento escolar e cultural da ilha. A situação viria, todavia, a alterar-se: a substituição do carvão pelo óleo daria início ao declínio da importância do porto de S. Vicente, substituído pelas Canárias e por Dakar.

A América ficava bem perto de mim. Meu coração de menino não a colocava mais longe do meu círculo de afeições do que a Água-do-Canal ou o António Gegê, onde eu ia brincar com a meninência e correr navios de purgueira ou de cana de milho (Silva 2006: 38).

Apenas a emigração para os Estados Unidos abre a esperança a condições de vida inacessíveis em Cabo Verde: “A enxada não dava para mais. Só a América permitia parir em casas caiadas e telhadas, com mobília estrangeira e quadros com oleogravuras na parede” (Silva 2006: 52). Em síntese, os Estados Unidos constituem uma recriação do bíblico lugar de felicidade prometido ao povo judeu: “A América foi ficando para mim uma Terra da Promissão em que eu poderia realizar todas as minhas virtualidades. E uma grande esperança me invadiu” (Silva 2006: 204).

Chiquinho tem consciência de que nem sequer a oportunidade que lhe foi concedida de se instruir numa ilha então mais desenvolvida – S. Vicente – lhe permitirá vencer o estado de pobreza que atinge todos os habitantes da sua ilha. Por isso, termina cumprindo o maior sonho que alimentara ao longo da narrativa: a emigração para a América (termo que encerra o romance):

Camas de *spring*, gramofone, pianola, cómodas, louça fina, um ror de coisas. Nada disso as ilhas davam à sua escravatura. Escravo não merece mais do que a cama de cancará, uma caixa de goiabeira, louça da Boa Vista e um pote ao canto da casa. Eu não concebia Nuninha morando assim [...]. No dia seguinte, não havendo calma no Tarrafal, montáramos o Ilhéu do Boi. Depois abria-se o mar largo. Com rumo de nor-noroeste, a proa era a América” (Silva 2006: 207 e 209).

Manuel Lopes, um dos intelectuais que integrou o movimento de *Claridade* desde a sua fundação, foi um profundo conhecedor da realidade cabo-verdiana e de alguns dos seus mais relevantes problemas no início do século xx: as adversidades meteorológicas, a fome, a miséria e a emigração. O seu romance *Os flagelados do vento leste* revela uma aproximação ao romance nordestino enquanto procura de um modelo alternativo à influência da literatura colonial.⁵

5 Sublinha Maria Luísa Baptista (1993: 16) que embora não recuse o rótulo de escritor neo-realista, Manuel Lopes “afasta implicações políticas que ele possa conter” e “confessa-se mais devedor à influência formal da ‘Presença’, ao romance nordestino de Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e à literatura americana de Caldwell, Steinbeck, Huxley”.

O título desta obra projeta cataforicamente o destino coletivo de um povo vitimado por uma calamidade climatérica e pelas suas consequências devastadoras.⁶ Nele se representam a resistência e a esperança como contrapontos do imobilismo e da desistência: a descrição dos estados emocionais do protagonista é uma sinédoque dos sentimentos do povo cabo-verdiano. José da Cruz, um agricultor da ilha de Santo Antão, espera ansiosamente a chegada da chuva, crucial para as sementeiras:

Havia ansiedade nos seus olhos, mas também dureza e persistência. E havia esperança e coragem e medo. A esperança nas águas e o temor da estiagem faziam parte de um hábito secular transmitido de geração em geração. Todos os anos era assim: a esperança descia em socorro daqueles que tinham o medo na alma. Por isso, ela era a última luz a consumir-se (Lopes 2001: 7).

A capacidade de resistir tenazmente às adversidades é um motivo recorrente no romance. Em última instância, as adversidades climatéricas são entendidas como um desígnio divino a que resiste o imperativo humano:

Sim, a chuva chegaria um dia. Esperavam por ela como quem espera pela sorte, pelo jogo. Se não viesse, a alternativa seria apertar o cinto, meter a coração no coração para a luta, como qualquer homem pode fazer quando cai no meio da borrasca. Já estavam habituados. Vinha de trás, de longe, esta luta. Esperavam sempre até ao último momento. Mesmo aqueles que não sabiam esperar, e não acreditavam nas previsões dos homens, mesmo esses, não se atreviam a apagar depressa aquela luzinha; só no último momento desesperavam, porque alguma coisa pode acontecer quando já ninguém pensa nela [...]. Era a luta. A luta braba que começava. Contra os elementos negativos. Contra os inimigos do homem. A luta silenciosa, de vida ou de morte. Introduzia-se primeiro no entendimento. Depois, entrava no sangue e no peito. O homem tornava-se a força contrária às forças da Natureza. Por um mandato de Deus, o homem lutava contra os próprios desígnios de Deus. Dava toda a vontade e a sua força. Não podia fazer mais nada. O que está acima da força do homem não pertence aos seus domínios. O homem tinha uma medida. Chuva, vento e sol estavam fora dessa medida, e o homem não se podia incriminar pelo que sucedia fora da sua medida. Os desígnios de Deus eram superiores à vontade

6 Importa apontar algumas características climáticas do Nordeste brasileiro: “as extremas flutuações climáticas, evidenciadas pelas recorrentes irregularidades das chuvas com períodos de estiagem que podem perdurar até três anos, quando os sistemas atmosféricos geradores das chuvas regionais não alcançam o interior, constituem-se no fator principal que dificulta uma atividade agropecuária estável no semi-árido nordestino. [...] há regiões que podem passar de seis a nove meses sem chuvas, e quando do retorno das precipitações, estas são insuficientes para as demandas socioeconómicas” (Girão 2012: 36). Trata-se portanto de uma região do Brasil com afinidades climatéricas muito fortes com o arquipélago do Cabo Verde.

dos homens, mas o dever do homem era lutar mesmo contra esses desígnios (Lopes 2001: 15-16 e 96).

O desânimo apenas se impõe quando se toma consciência de que a chuva não cairá e de que, por consequência, a fome e a miséria se instalarão. Tal como se lê no final de *Chiquinho*, a espera acontece até ao último momento. A tragédia final de José da Cruz é representada numa extensa passagem do romance em que é descrita a ação destruidora do vento, num cenário dantesco de aniquilamento das plantas:

O vento ardente descia das montanhas, como se as portas do inferno ficassem para esses lados. Varria a superfície dos campos cobertos de verde viçoso. Por onde passava deixava manchas de amarelo-torrado, folhas douradas dançando nos ares e um cheiro irrespirável a pimenta em pó. Os milharais agitavam-se aflitivamente, como pedindo socorro aos homens. Os feijoeiros e as aboboreiras, desamparados, acenavam os compridos caules quase despidos de folhas [...].

Eram as plantas despedaçadas que, antes de partirem, levadas pelo vento, deixavam um último sinal. Todo o madeirame crepitava como se um incêndio envolvesse a casa. O Inferno abria as suas portas e os anjos maus desceram para os campos, semeando labaredas com o seu hálito de fogo. [...] O ar era mais irrespirável do que nunca, José da Cruz entrou no funco, esgaravato na cinza e trouxe uma brasa. Depois de acender o canhoto, voltou para o terreiro. Sentou-se na paredinha de pedra solta e deixou-se estar contemplando o espectáculo da destruição” (Lopes 2001: 93-94 e 107-108).

A decisão de emigrar tomada pelo protagonista do romance de Baltasar Lopes da Silva revela uma consciência de uma espécie de fatalismo inelutável – também presente no texto de Manuel Lopes – que atinge os habitantes do seu país: o lugar onde se vive, fustigado pela seca e pela pobreza, condiciona de modo determinista a existência e até mesmo a personalidade, que, como a geografia do território, tende a tornar-se agreste.

A mesma consciência é representada no romance de Graciliano Ramos (1892-1953), *Vidas secas*. O texto retrata as constantes deslocções de uma família do sertão (localizado no interior do Nordeste brasileiro) em busca de lugares menos torturados pela seca. O seu protagonista, Fabiano, é um vaqueiro sertanejo, rude (em grande medida, incorporando a natureza selvagem do ambiente em que vive) e sem qualquer instrução formal.

A caracterização dos protagonistas de *Chiquinho* e *Vidas secas* possibilita também a intertextualidade entre os dois textos: se Chiquinho sente, até abandonar a sua ilha, uma limitação dos seus horizontes humanos e intelectuais, de tal modo que só quando vai estudar para S. Vicente compreende que existe um outro mundo, muito mais estimulante do que

aquele que conhecera na infância, Fabiano tem também consciência que o facto de não conhecer senão duas realidades – o sertão nordestino e a seca – contribui decisivamente para abalar a sua autoestima, sentindo-se inferior e ridicularizado pelos que o rodeiam. Os percursos das duas personagens mostram, no entanto, um significativo distanciamento: Fabiano não ultrapassa os limites da sua condição, ao passo que Chiquinho tem oportunidade, durante os estudos secundários em S. Vicente, de alterar o rumo da sua vida e, embora não o faça quando regressa à ilha de S. Nicolau e tenta ser professor primário, alimenta a expectativa de o realizar com a partida para os Estados Unidos.

A seca constitui o motivo mais significativo dos dois textos: ela representa uma calamidade permanente diante da qual as atitudes de Chiquinho e de Fabiano denunciam diversas afinidades: oscilam entre o desânimo, a esperança e uma extraordinária resistência. No romance de Graciliano Ramos, lê-se a este propósito: “a família morrendo de fome, comendo raízes. [...] Ele, a mulher e os filhos tinham-se habituado à camarinha escura, pareciam ratos – e a lembrança dos sofrimentos passados esmorecera” (Ramos 1986: 17-18).

Fabiano e Chiquinho habitam lugares onde a natureza apresenta ao ser humano constantes obstáculos: a pobreza dos solos, como consequência de longos períodos sem chuva, reduz os habitantes a uma condição de permanente sofrimento. É Fabiano quem traduz esta angústia numa afirmação lapidar: “Estava direito aquilo? Trabalhar como negro e nunca arranjar carta de alforria!” (Ramos 1986: 20). No romance de Baltasar Lopes da Silva, o protagonista medita, em termos muito idênticos, sobre esta condição miserável dos habitantes da sua ilha natal: “Era seca, nua, devastadora como nas crises mais terríveis de que rezava a crónica da minha ilha” (Silva 2006: 188).

Nos dois romances, assiste-se a uma dependência absoluta da chuva: em *Vidas secas*, ela simboliza alimento e a possibilidade de aliviar o constante temor provocado pelas consequências da seca. Todavia, esta expectativa é a todo o momento toldada pela consciência de uma espécie de inelutabilidade associada à seca:

Se a seca chegasse, não ficaria planta verde. Arrepiou-se. Chegaria, naturalmente. Sempre tinha sido assim, desde que ele se entendera. E antes de se entender, antes de nascer, sucedera o mesmo – anos bons misturados com anos ruins. A desgraça estava em caminho, talvez andasse perto. Nem valia a pena trabalhar. [...]

Não, provavelmente não seria homem: seria aquilo mesmo a vida inteira, cabra, governado pelos brancos, quase uma rês na fazenda alheia (Ramos 1986: 23 e 24).

Fabiano não pensava no futuro. Por enquanto a inundação crescia, matava bichos, ocupava grotas e águas. Tudo muito bem. E Fabiano esfregava as mãos. Não havia o perigo da seca imediata, que aterrorizara a família durante meses. A catinga amarelecera, avermelhara-se, o gado principiara a emagrecer e horríveis visões de pesadelo tinham agitado o sono das pessoas (Ramos 1986: 65).

O motivo da esperança assume um lugar muito significativo em *Chiquinho*: “De pais a filhos ia-se transmitindo aquela esperança sempre renascente no ano agrícola. [...] assim que caíam as chuvas não ficava um palmo de terra por semear” (Silva 2006: 86). Mas a seca persistente motiva uma meditação desalentada do protagonista, muito próxima daquelas que se encontram no romance brasileiro: “Desaparecidas todas as esperanças, enganadas as promessas de chuva. [...] Não se colheria um grão de milho, e dos feijoeiros nem falar, que a lestada de Novembro crestara tudo” (Silva 2006: 188-189).

Este acaba por tornar-se um dos mais relevantes pontos de distanciamento entre os dois protagonistas. Fabiano parece ter perdido há muito a esperança de alterar a sua existência miserável: “A sina dele era correr mundo, andar para cima e para baixo, à toa, como judeu errante. Um vagabundo empurrado pela seca” (Ramos 1986: 19). E tal como Chiquinho projeta na partida para os Estados Unidos a concretização de uma existência mais tranquila, também Fabiano e a família realizam a “Fuga” – título do último capítulo do romance brasileiro – como meio de escaparem a uma condição de miséria, simbolicamente expressa na metáfora do cenário fúnebre:

Podia continuar a viver num cemitério? Nada o prendia àquela terra dura, acharia um lugar menos seco para enterrar-se. [...] Fabiano estava contente e acreditava nessa terra, porque não sabia como ela era nem onde era. [...] Chegariam a uma terra desconhecida e civilizada ” (Ramos 1986: 117).

Ao contrário, Chiquinho alimenta até ao desfecho da narrativa uma inabalável confiança no futuro: sabe que pertence a um povo de extraordinária resiliência e que, ainda que apenas pela evasão onírica, os sonhos podem cumprir-se:

Gente que não cede ao desânimo, desejo imperioso de defesa, quaisquer que sejam os resultados do esforço. Sobre tudo isto, permanentes evasões para o sonho, para a distância, para destinos desconhecidos, que o mar oferece sempre na curva azul e inconstante das suas águas. Resistência moral (Silva 2006: 103).

Observações finais

A reflexão sobre o influxo do modelo brasileiro em *Claridade* é determinante para o entendimento da formação da identidade literária cabo-verdiana. Na verdade, *Claridade* constituiu “o maior acontecimento de todos os tempos na vida literária e cultural de Cabo Verde. [...] Ninguém contesta que anteriormente à *Claridade* o discurso literário cabo-verdiano era quase exclusivamente subsidiário do discurso literário português” (Ferreira 1987: 81).

Subjugados a um regime não só do “colonialismo”, mas também do “colonial-fascismo” (Ferreira 1987: 84), jovens intelectuais do arquipélago procuram uma força catalisadora que chegou do Brasil. Quer em termos ideológicos, quer na práxis literária, o modelo brasileiro – representado na literatura nordestina – foi uma verdadeira substituição do modelo colonial. O estudo comparativo entre *Chiquinho* e *Vidas secas* não teve como pretensão provar que o romance cabo-verdiano decalca problemáticas que, no mesmo contexto epocal, inquietavam escritores brasileiros.⁷

Foi meu propósito ainda mostrar que o modelo cultural e literário do Brasil representou uma alternativa a uma influência – a colonizadora – na qual os escritores que construíram os alicerces da literatura cabo-verdiana não se viram projetados. Procurei ainda sublinhar que, marcando *Claridade* um antes e um depois na evolução literária de Cabo Verde, a influência brasileira é inseparável da formação e consolidação desta literatura africana de expressão portuguesa.

⁷ De resto, outros textos brasileiros (p. ex. *Mar morto*, 1938, de Jorge Amado; *Menino do engenho* de José Lins do Rego) suscitariam uma aproximação ao romance de Baltasar Lopes. No primeiro caso, pela representação eufórica associada ao mar enquanto possibilidade de superação de carências e sofrimentos; no segundo, por análoga representação de percursos de personagens, desde a infância (simbolicamente um tempo paradisíaco) até à idade adulta.

Referências bibliográficas

- ALCÂNTARA, Osvaldo (1948): "A Serenata". Em: *Claridade*, 6, p. 21.
- ALCÂNTARA, Osvaldo (1991): *Cântico da manhã futura*. Lisboa: Edições ALAC (África, Literatura, Arte e Cultura).
- BANDEIRA, Manuel (1983): *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- BAPTISTA, Maria Luísa (1993): *Vertentes da insularidade na novelística de Manuel Lopes*. Porto: Edições Afrontamento.
- BARBOSA, Jorge (1947): "Carta para Manuel Bandeira". Em: *Claridade*, 4, p. 25.
- BARBOSA, Jorge (1956): *Caderno de um ilhéu*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- BROOKSHAW, David (1985): "A busca da identidade regional e individual em *Chiquinho* e o movimento da *Claridade*". Em: AA.VV.: *Les littératures africaines de langue portugaise. À la recherche de l'identité individuelle et nationale*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, pp. 185-191.
- FERREIRA, Manuel (org.) (1986): *Claridade. Revista de arte e cultura*. Lisboa: Edições ALAC (África, Literatura, Arte e Cultura).
- FERREIRA, Manuel (1986a): "O fulgor e a esperança de uma nova idade". Em: FERREIRA, Manuel (org.) (1986): *Claridade. Revista de arte e cultura*. Lisboa: Edições ALAC (África, Literatura, Arte e Cultura), pp. XIX-XCIX.
- FERREIRA, Manuel (1987): "O texto brasileiro na literatura caboverdiana". Em: AA.VV.: *Literaturas africanas de língua portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 81-105.
- FERREIRA, Manuel (1989): *O discurso no percurso africano*. Lisboa, Plátano Editora.
- FREYRE, Gilberto (1996): "Manifesto regionalista". Em: QUINTAS, Fátima (org.): *Manifesto regionalista*. 7ª ed.. Recife: Ed. Massangana, pp. 47-75.
- GIRÃO, Osvaldo (2012): "Reconstrução do clima do Nordeste brasileiro. Secas e enchentes do século XIX". Em: *Finisterra*, XLVII, 93, pp. 29-47.
- LOPES, Manuel (2001): *Os flagelados do vento leste*. 2ª ed. Lisboa: Vega.
- OLIVEIRA, Osório de (1936): "Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil". Em: *Claridade*, 2, p. 4.
- RAMOS, Graciliano (1986): *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Record.
- REGO, José Lins do (1987): *Ficção completa*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.
- SILVA, Baltasar Lopes da (1986): "Depoimentos de Baltasar Lopes e Manuel Lopes". Em: FERREIRA, Manuel (org.) (1986): *Claridade. Revista de arte e cultura*. Lisboa: Edições ALAC (África, Literatura, Arte e Cultura), pp. XII-XV.
- SILVA, Baltasar Lopes da (2006): *Chiquinho*. Lisboa: Vega.

Uma África de *africanidade* variável: afluências e divergências a respeito do imaginário cultural africano e afro- brasileiro na ficção de Alberto Mussa

Alva Martínez Teixeira
Universidade de Lisboa

O senhor compreende minha intenção? Não destorce minha corda?
Abstrai, não trai?
(Luandino Vieira: *João Vêncio: os seus amores*)

La operación de leer está controlada hoy por la alquimia, la urgencia o la
declaración de obsolescencia.
(Vázquez Montalbán: *El escriba sentado*)

Introdução

As literaturas, como os homens, mudam com os tempos. Como sabemos, ao nascer, as literaturas são dominadas pela oratura: poemas que se recitam, contos que se dizem, peças que se encenam. No Brasil, a entrada de cada um dos grupos humanos que ali se estabeleceu ao longo do tempo, de modo voluntário ou forçado, significou um certo renascer da compósita e multifacetada literatura deste imenso país. Assim, por exemplo, os escravos levaram ao Brasil a mitologia da sua rica literatura oral, enquanto, séculos depois, nos séculos XIX e XX, os imigrantes, brasileiros por escolha, mas dominados ainda pelo melancólico horizonte de um país de origem que não conseguiam esquecer¹, inauguraram uma tradição memorialista

¹ Lembremos, apenas, a título de significativos exemplos dessa influência do sentimento melancólico na cultura brasileira, a magnífica reflexão ensaística de Moacyr Scliar *Sa- turno nos Trópicos – A melancolia europeia chega ao Brasil* (2003) ou como a virada ‘tropicalizante’ da obra do artista plástico judeu e lituano Lassar Segal, após a sua chegada a uma modernista cidade de São Paulo, não conseguia ocultar a tristeza do desarraigamento, presente numa das obras fundamentais da história das artes plásticas no Brasil: «Banal» (1927). Igualmente, podemos identificar esse sentimento sombrio noutras propostas culturais criadas no Brasil por outros grupos de imigrantes ou pelos seus descendentes, como é o caso de significativos romances de autores de origem árabe,

igualmente oralizante que, com o passar dos anos, originaria também um importante filão para a literatura escrita.

Nesta conjuntura, a obra de Alberto Mussa (Rio de Janeiro, 1961), neto de imigrantes libaneses e palestinos ortodoxos, situar-se-ia nesse segundo estágio literário de maturidade, de convívio e entrecruzamento entre a literatura oral e memorialística e a sua reescrita romanesca, mostrando-se a sua obra como um importante lugar de renovação a respeito de qualquer evolução previsível.

Em primeiro lugar porque, por oposição ao agora exposto, a diversa oralidade transplantada pelos escravos não gerou um discurso ficcional distintivo. Enquanto alguns dos descendentes dos imigrantes árabes, judeus ou alemães criaram uma destacada comunidade no panorama das letras brasileiras contemporâneas, ao cultivar, problematizar e/ou renovar uma certa escrita de memórias dessa imigração e das suas origens, a história de uma ancestralidade africana que, culturalmente, reivindique a visibilidade das suas raízes, continua a ter uma presença episódica, mas significativa, como demonstram sagas como, por exemplo, a do romance histórico *Um defeito de cor*² (2006) de Ana Maria Gonçalves.

Essa presença, já em parâmetros não memoriais, é mais significativa tanto no território da diversificada ficcionalização da violência e da opressão, quanto em algumas das tendências da literatura mais atual, nascida na periferia das megalópoles, ou no âmbito poético e da narrativa curta das últimas décadas. Deste último âmbito, pode servir de exemplo a escrita dos interventivos e numerosos *Cadernos negros*, antologias *ad hoc* publicadas em São Paulo, desde 1978 pelo grupo Quilombhoje, que, como assinalara Zilá Bernd, se inserem, entre os polos da cristalizada ‘identidade’ e da processual ‘identificação’, num certo “fetichismo identitário”:

Problematizaremos agora o caráter transitivo da chamada literatura negra brasileira, também conhecida por Literatura afro-brasileira, e que pode ser definida como sendo aquela onde emerge uma consciência negra, ou seja, onde um “eu” enunciador assume uma identidade negra, buscando recuperar as raízes da cultura afro-brasileira e preocupando-se em protestar contra o racismo e o preconceito de que é vítima até hoje a comunidade negra brasileira, apesar de passados mais de cem anos da Abolição da escravatura (Bernd 1999: 103).

como Milton Hatoum ou Salim Miguel, ou alemão, como Lya Luft, ou, igualmente, das pinturas e diários do acervo do Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil.

2 Obra ganhadora do Prémio Casa de las Américas.

Não estamos a nos referir, pois, ao posicionamento afirmativo dos indivíduos em torno de valores pessoais e culturais, pois é incontestável a centralidade do património afro-brasileiro nas diversas manifestações artísticas no Brasil, na poesia ou na música, por exemplo. Trata-se, principalmente, da escassa presença da África, das origens e do passado africano no panorama da ficção contemporânea. Frequentemente, por causa da sua importância e também da distância histórica que o separa dos nossos dias, este património é implicitamente pensado e tematizado como uma realidade difusamente intrínseca à cultura brasileira – que mesmo permite uma espécie de pan-americanismo latino-americano a respeito da herança partilhada com certos países escravocratas, como Cuba –, e não como um acervo transplantado desde o exterior. Por isso, o continente africano não tem protagonismo na narrativa brasileira dos dois últimos séculos, tornando-se um tema quantitativamente menor em relação aos diferentes modos e modas narrativas em que poderia ter cabimento, como o romance histórico ou identitário.

Neste contexto, a operação crítica que realizámos neste artigo, entre a descrição e a explicação, teve como alvo básico o diálogo crítico e hermenêutico com algumas das obras narrativas do escritor brasileiro – e também arabista – Alberto Mussa, pois este autor introduz um olhar singular e renovador a respeito do imaginário africano e os seus processos históricos de hibridação cultural no Brasil, apresentando uma visão questionadora e problematizadora em relação às transfusões e diálogos culturais entre a África e o Brasil, assim como dos conceitos de identidade e de alteridade nas suas relações culturais passadas e presentes.

Neste sentido, quando publica a sua tradução de *Os poemas suspensos – al-Muallaqat*, em entrevista difundida no sítio da Editora Record, Alberto Mussa afirma a diferente visão que alicerça a sua escrita, pois

[...] só com a observação do Outro, se chega a uma compreensão profunda da natureza humana. Isso me levou também a procurar a literatura dos países literariamente marginais. Como os africanos, por exemplo. Na verdade, hoje não consigo mais acreditar em conceitos como “literatura brasileira” ou “literatura francesa”. Quanto maior é o nosso conhecimento da diversidade humana, mais a gente percebe o fundo comum que nos define como espécie (Mussa 2006c).

Assim, a memória africana torna-se na sua escrita, também a memória de um outro continente e de um tempo longínquo e mítico. E isto porque o universo romanesco do ficcionista – já traduzido, entre outras, para as lín-

guas árabe e turca – recupera e retifica o tema da herança e do passado coletivo em novos moldes literários, não só no livro de contos *Elegbara* (1997) e no romance *O trono da rainha Jinga* (1999). Posteriormente, também o romance *O enigma de Qaf*³ (2004) revê os conceitos, muitas vezes fossilizados no âmbito literário, de hibridismo, mestiçagem e ambivalência.

Destarte, a renovação a respeito dessa evolução convencional da ficção memorialista, por meio do regresso literário a um tempo mítico, permitirá igualmente uma outra materialização do imaginário africano menos convencional, que surge a partir do entrecruzamento deste com um certo discurso arabizante – evocador, mas diverso, das Arábias recriadas e deglutidas, desde o Brasil e através da figura ficcional do imigrante. Discurso, aliás, cultivado por autores de origem árabe como Raduan Nassar e Milton Hatoum ou, com um interior e relativo *régard étranger*, por Ana Miranda em *Amrik* (1997), romance escrito à maneira dos *Mahjar*, entre invenção e memória comunal, onde a protagonista, a libanesa Amina, pensa, fragmentária e interiorizadamente, o seu conturbado percurso imigratório e vital nas Américas.

Aliás, ao perpetuar o património das epopeias, os contos e a lírica da cultura árabe, através da fusão da modernidade narrativa ocidental, dos relatos mitológicos e dos princípios estéticos de uma estilizada Arábia, *O enigma de Qaf*, enriquecerá a conceição do legado africano e árabe, ao entrecruzá-los num outro olhar que foca a África dos beduínos, originários da Península Arábica e do norte de África, e ao aparentá-los, como uma remota e possível estirpe, aos descendentes dos árabes cidadãos do Brasil moderno.

A África negra e o relativismo cultural na obra de Alberto Mussa

Na escrita de Mussa, o tempo dilata-se para reabilitar laços esquecidos ou obscuros e dar um significado mais literário, por mítico, ao conceito de identidade. Neste sentido, no romance *O trono da rainha Jinga*, o passado presentifica-se em primeiro lugar, pois o tempo da história é o passado colonial, um passado onde aquilo que interessa é a memória africana dos escravos, recente e vigente nesse tempo narrativo escolhido.

3 Prémio Casa de las Américas (La Habana) e Prémio da Associação Paulista de Críticos de Arte.

Esta ficção, que entrecruza elementos do romance histórico e da escrita policial, parte de um mistério, de um conjunto de crimes acontecidos no século XVII no Rio de Janeiro, e da sua investigação. Esta investigação está a cargo das autoridades coloniais, nomeadamente, do ouvidor-geral, que será auxiliado pelo armador Mendo Antunes, homem que, durante uns tempos, morara na África, na corte da rainha Jinga⁴, onde adquiriu um grande conhecimento da cultura e dos modos de pensar imperantes naquele reino.

Aquilo que, de início, parece ser uma simples rebelião de escravos, que põe “à mostra a fraqueza das milícias do rei” (Mussa 1999: 60) e que se torna um “excelente e aprazível exercício intelectual” (Mussa 1999: 26) para os investigadores, complica-se, por causa dos enigmas e dos acontecimentos insólitos que distinguem as tentativas de assalto, ataque ou tortura dirigidos sempre contra membros brancos dessa sociedade colonial.

Os responsáveis por estas agressões e crimes são os membros da denominada ‘heresia de Judas’, uma irmandade de escravos norteadada por uma dimensão ritualística e cerimonial que recupera, em terras brasileiras, um passado africano vivido fora do seu quadro, do seu ambiente.

Assim, ao aproveitar a arquitetura fragmentar e polifónica característica de não poucos romances policiais contemporâneos – pois cada capítulo é narrado por uma das personagens envolvidas no mistério –, esta narrativa introduz uma história de escravidão, uma vez que a investigação permite deslocar parcialmente a atenção do branco para o escravo e, igualmente,

⁴ A Rainha Jinga ou Ginga (1583-1663) – dependendo a conformação do seu nome da origem etnolinguística de que se parta – foi uma personagem histórica que, no século XVII, foi soberana dos reinos de Ndongo e de Matamba no sudoeste de África. Ngola Njinga Mbandi – ou, aquando a sua conversão politicamente *ad hoc* ao cristianismo, Ngola Ana de Sousa – é uma figura emblemática e lendária com um percurso vital e político que, “tanto no discurso da ciência histórica, quanto na ficção ou no imaginário, fala da sua brilhante carreira como diplomata e como soberana, como guerreira e como estratega. Testemunhos da época, como os de António [sic] Cavazzi ou de Barthélémy de Massiac, atestam o seu esforço e a sua tenaz oposição à dominação, seja em relação ao rei do Kongo, quanto em relação aos portugueses” (Mata 2012: 38). Índice da sua importância mítico-histórica pode ser tanto o facto de o seu título real em quimbundo (*Ngola*) ser, afinal, o nome com que os portugueses denominaram o país africano, quanto, (des)construindo o seu maior ou menor papel de heroína protonacionalista e anticolonial africana, o seu notório protagonismo em romances de autores angolanos – e não só – como, *in absentia* paradoxalmente relativa, em *A gloriosa família – O tempo dos flamengos* (1997) de Pepetela ou, *in praesentia* omnimoda, em *Nzinga Mbandi* (1975) de Manuel Pedro Pacavira, *Os primeiros passos da Rainha Nzinga* de John Bella (2011) ou, entre outros, no recente *A Rainha Ginga – E de como os africanos inventaram o mundo* (2014) de José Eduardo Agualusa.

dar-lhe voz. O facto de, neste mistério incomum, o protagonismo e a focalização narrativa ser compartilhada – alternando as ações, a focalização e os depoimentos dos escravos e dos senhores nos diversos capítulos –, permitirá desconstruir a relação de alteridade, que convencionalmente assumem as literaturas ocidentais, nos seus contatos com o imaginário da africanidade filtrado através da vivência da escravidão, num fenómeno descrito por Luiz Silva a respeito do que ele denomina ‘texto afro-brasileiro’:

Se o branco constituía uma privação do pensar negro, efetivada através das várias formas de censura, até que se tornasse autocensura, aquele mesmo pensar passou a se desvencilhar das amarras e das ataduras, a fazer uso da função exusíaca da linguagem, libertando-se através do monólogo auto-reflexivo e do diálogo polarizado com o “outro” (Silva 2002: 25).

No entanto, e apesar da preocupação sobre aqueles que iriam mudar radicalmente a composição populacional e o modo de ser brasileiro – refletidas, especialmente, nas ponderações e reflexões no tocante à própria condição e às relações de alteridade apresentadas por alguns dos escravos ao longo do romance –, não há espaço para o maniqueísmo no discurso de Mussa. Há a libertação da voz silenciada, mas a narrativa nunca coloca o branco ausente do discurso, cada capítulo é narrado em primeira pessoa por uma personagem diferente envolvida no caso, até porque o olhar do branco revela significativas visões que esclarecem a condição problemática do escravo, como o sentimento de empatia ou de ameaça que desperta.

Esta proposta de leitura oferece certas respostas acerca da convivência inter-racial, ao tratar uma das realidades problemáticas do inconsciente coletivo brasileiro, mas filtrado desde a perspectiva do choque, do antagonismo cultural, que contesta uma certa ficção, cultivada no Brasil contemporâneo, do encontro intercultural.

O romance fala dos ódios, da incompreensão e da atração. Neste sentido, em *O trono da rainha Jinga*, o flagelo e a submissão dos escravos não são a única forma de abordar o passado, pois há outras dimensões: o negro aquilombado, o escravo alforriado que persegue escravos fugidos por dinheiro, ou o escravo dignificado, materializado na inusitada figura de Inácio, secretário de Mendo Antunes, que provoca o espanto e o sentimento de alteridade em todas as outras personagens.

E, ainda, a narrativa esforça-se ludicamente por (re)significar as experiências de revolta dos escravos, numa tentativa de distinguir, através de uma estratégia inesperada, uma especial identidade cultural e ideológica destas figuras como africanos expatriados e não como escravos.

Assim, as indagações dos dois ‘investigadores’ e o testemunho dos outros protagonistas corrigem ficcionalmente a concepção da violência dos servos como simples vingança e antagonismo. Agora a brutalidade conduz a aquilo que está nas dobras do tecido social num outro sentido. Além das línguas, das danças, dos cantos, dos chás, que surgem como parte integrante do seu universo familiar, a violência ligada a uma certa idealização do Mal como remédio contra o sofrimento, propicia a mediação, através da estrutura do romance policial, entre o leitor e uma fantástica mundividência, situada nos antípodas da folclorização da memória africana.

Nas relações entre os integrantes, estes renunciam à artificialidade dos seus nomes cristãos, falam as suas línguas, são identificados segundo as suas nações de origem e, na sua praxe, intuímos progressivamente uma concepção do sofrimento que se liga com um pensamento ancestral, segundo o qual, como indica um dos membros num rito iniciático, fazer sofrer é mais importante que matar ou roubar.

Devemos ter presente que, situando a trama no Rio de Janeiro da segunda década do século passado, a estrutura do modo policial e a presença e concetualização da violência serão, assim mesmo, retomados por Mussa no erotizante e instigante romance *O senhor do lado esquerdo*⁵ (primera edição em 2011). Nele, está presente uma das linhas de força que percorrem o conjunto da sua escrita: a (re)criadora da mitologia urbana carioca através da ficcionalização dos seus crimes, numa paradoxal utilização ‘da violência como possibilidade civilizacional’ – assumindo um dos brilhantes pressupostos interpretativos, aliciantemente levantados por João Cezar de Castro Rocha, no posfácio da recente reedição do romance em 2013.

Mas ainda, regressando ao espaço colonial que agora nos ocupa, junto dos enigmáticos problemas de violência do Rio colonial, atentemos a que *O trono da rainha Jinga* apresenta também através de numerosos *flashbacks* as memórias de Mendo Antunes das suas vivências passadas no reino dessa impressionante rainha africana, que se proclamava soberana do Ndongo e de Matamba (Angola): trata-se de dois temas que se alternam e, como veremos, a pouco e pouco se iluminam, permitindo-nos conhecer a razão da importância do Mal.

As analepses que trazem a África passada para o presente da história relatada, permitem instalar com solidez essa outra paisagem cultural, re-

5 Prémio de Ficção da Academia Brasileira de Letras e Prémio Machado de Assis da Biblioteca Nacional.

tratada, principalmente, através do valor do fantástico e do mágico – representado, por exemplo, pelos poderes sobrenaturais possuídos ou pelas metamorfoses vivenciadas por algumas das personagens. Portanto, a reconstrução da identidade coletiva afro-brasileira não é dominada na ficção, nem pela memória – como o romance que literaturiza os diversos fenómenos da imigração –, nem pelos factos passados – como a literatura histórica. Mussa prefere a invenção de tempos múltiplos, relativos, simbólicos e filosóficos à subjetividade da lembrança e à precisão reflexiva da história.

Consoante a essa intenção de renovação, a história, sendo feita menos de fatos do que das interpretações destes, traz-nos do passado presentificado um discernimento que equilibra dois planos contrários: o sobrenatural e o real. Perante os eventos e noções incomuns, o armador, privilegiadamente posicionado na fronteira entre dois mundos, transmite a sua perplexidade ao leitor, que, progressivamente, assume esta nova consciência e o imaginário a ele associado.

A visão do fantástico como estratégia comum de enfrentamento com o real da parte da monarca e dos seus súbditos estabelece na narrativa a dúvida acerca do que é insólito, colocando em discussão a nossa lógica da realidade. Um bom exemplo disto é a história de Cariapemba, divindade angolano-conguesa, que gradativamente ganha importância no relato e acaba por revelar-se motor ficcional e chave do enigma, pois essa história será transplantada e transmitida em terras brasileiras por Ana, uma das aias da rainha Jinga e cabecilha da irmandade. Trata-se de um mito fundador, correspondente ao Exu dos iorubas que, sob esta forma, sobreviveu na mitologia afro-brasileira, dando o nome, aliás, ao conto “Elegbara”, outra das denominações do orixá Exu. Segundo esta lenda, os dois primeiros moradores da terra, “quando a terra e o céu estavam próximos” (Mussa 1999: 88), pediram a Zâmbi que lhes desse um filho, Cariapemba, mas eles incomodaram Zâmbi, que, indignado, afastou o céu da terra e maldisse a criança, afirmando que traria o mal à terra. Assim, a fome desmesurada do filho leva-o a comer a mãe e a tentar comer o pai, que se defende com uma faca e corta a criança, multiplicando-a, pois Cariapemba “não desaparece. Continua do mesmo tamanho, espalhado em pedaços pelo mundo inteiro” (Mussa 1999: 88).

Este mito toma como premissa fundamental a ideia de que o mal é “como a pedra ou qualquer outra coisa: não se perde; não se cria. Apenas muda de lugar” (Mussa 1999: 30-31), como a rainha procura explicar, em vão, ao armador Antunes para justificar o facto de não ter vingado o assas-

sinato do seu filho e, simplesmente, ter tomado, como ela própria indica, “uns objetos do menino, embrulhei tudo num pano e despachei numa encruzilhada dos caminhos. No dia seguinte, não estavam lá. Quem apanhou que irá sofrer. Não eu” (Mussa 1999: 30). Igualmente, essa concepção da dor e do sofrimento, levará a irmandade a assassinar e assaltar, ao querer o máximo de mal sobre os outros, sobre os senhores brancos, para que nada lhes reste, para libertar-se totalmente do mal.

Deparamos aqui com o desencontro fundamental entre as duas concepções do mundo que sublinham a cegueira do pensamento ocidental perante aquilo que não pode ser absolutamente alcançado pela razão ou que se distancia das próprias crenças, mistificações e religiões. Como contraponto do seu entendimento da literatura como mito revisitado, Mussa desenha um conjunto de personagens que, como Mendo, não chegam a ser “estúpidas”, afirma a rainha, mas têm “mesmo a cabeça de um macaco” (Mussa 1999: 31), pois confundem aquilo que não entendem com o absurdo.

Somos situados, portanto, no relativismo intelectual, análogo, por certo, à doutrina demonstrada no conto “Os sábios de Tombuctu” por um andarilho estrangeiro que, recém-chegado a Tombuctu, cidade apaixonada pelo debate “sobre a natureza e a origem dos antagonismos conceituais” (Mussa 2004: 75), desafia os seus sábios e questiona o princípio de que a verdade é uma categoria absoluta. O andarilho afirma que a verdade é relativa e o demonstra através de um simples ardil: alinha cada metade da população de Tombuctu num dos lados da praça onde moravam os sábios e pede-lhes que revelem a cor da sua carapuça, demonstrando que, de cada lado, a resposta era diferente e deixando Tombuctu perdida no caos da relatividade absoluta.

Como nesta narrativa situada em Tombuctu, o mesmo acontece quando o leitor do romance é obrigado a sair da sua zona de conforto: é estimulado a levar em consideração diversos tipos de análises e perspectivas do mundo aparentemente contraditórias. Por um lado, o etnocentrismo, que leva em consideração apenas um ponto de vista em detrimento aos demais, conduzindo às personagens detentoras do poder na colónia, num *crescendo* narrativo, a considerar a história da irmandade primeiro pitoresca, como diz um escrivão de justiça, e, posteriormente, idólatra. No capítulo final, um prelado que visita a casa do armador depara com Inácio a copiar uma cantiga sobre Cariapemba, de quem lhe conta a fábula. Esta força, ao mesmo tempo protetora e destruidora, é tida pelo prelado, por incompreensão

do seu exato significado, como entidade maléfica, correspondente ao diabo dos cristãos.

No entanto, em paralelo, o subtil relativismo filosófico que é instaurado e desenvolvido no romance sublinha a verdade derivada de um ponto de vista cultural diferente, representada, nesse episódio final, por Inácio – aquele ser intermediário, cuja dúbia participação nos factos fica sem resolver num final aberto –, que, aliás, esclarece que Cariapemba não se corresponda com a inocente imagem do demónio associada à fé e a credulidade cristã, mas que se aproxime de certas profundezas metafísicas. Trata-se, assim, de “uma alegoria do mal. Que quer apenas significar que o mal, apesar de eterno, é constante. Cariapemba, padre, é uma possibilidade de justiça” (Mussa 1999: 104).

Este esclarecimento remete às origens filosóficas e teológicas da alegoria, vinculada com a narrativa, desde os inícios de Ocidente, como perfeita explicação dos feitos universais que com mais intimidade afetam o ser humano: a moralidade, a passagem do tempo e, principalmente, a dor, patenteando aqui um reaproveitamento moderno da alegoria, que vai ao encontro do princípio intuído por Georges Bernanos, ao afirmar que aquele que busca a verdade do homem tem de se apoderar da sua dor.

Deste modo, esta história de mistério e crime ganha projeção universal, ao desestabilizar, através do exercício da memória, noções tributárias da metafísica ocidental, tais como a realidade e a verdade, tornando-se, paradoxalmente, a um mesmo tempo, lugar de risco para o *logos* e para a fé, assim como para a mundividência monolítica construída pelo racionalismo e/ou o catolicismo. A escrita do recriador e restaurador de um mito tamoio seiscentista dos tupinambás do Rio, em *Meu destino é ser onça* (2008), demonstra que o universo é mais rico e complexo, assim como que aquilo que denominamos realidade não é único, mas que existem outras realidades que a literatura e a mitologia podem aproximar da memória e da identidade, entendida como algo mais complicado e profundo do que a manifestação de tradições e credos.

É assim que Alberto Mussa reformula e problematiza os modos da valorização da herança africana no espaço desse Novo Mundo brasileiro, repensando-a através da combinação e modificação dos conceitos de *détour* e de *retour* de que já falara Édouard Glissant, na sua obra *Poética da relação* (Glissant 1997: 40 e 77-78). Ao mesmo tempo que o *détour* se adequa ao exposto pelo poeta, narrador e ensaísta da Martinica, valorizando a presença africana no exterior e os seus processos de metamorfose e hibridação na

cultura latino-americana, uma nova visão do *retour*, estabelece uma mais rica volta às origens do que aquela identificada com as descobertas antropológicas por Glissant – aliás, também tematizada no conto de *Elegbara* “O último neanderthal” –, permitindo manter a presença das culturas africanas, antes de confundir-se com a mestiçagem.

A fantástica visão da ‘arabidade’ na obra de Alberto Mussa

Neste sentido, o motor ficcional de *O enigma de Qaf* de Alberto Mussa é inverso na proporção do *détour* e do *retour*, isto é, com maior presença do *retour*. Na verdade, centrando-se nesse ‘regresso’ cultural concetualizado por Glissant, a obra oferece-nos um *réservoir* de ‘arabidade’, distanciando-se do discurso memorialista da imigração árabe presente, por exemplo, em *Nur – Na escuridão*⁶ (1999) de Salim Miguel ou do fascínio provocado pela austeridade da cor oriental no seu traslado para o Brasil em *Lavoura arcaica* (1975) de Raduan Nassar⁷ ou *Relato de um certo Oriente*⁸ (1989) de Milton Hatoum. Enquanto os outros romances agora referidos são livros de um pretérito imperfeito, porque relatam a história de famílias de imigrantes árabes no Brasil e a sua decadência moral e cultural, e porque neles não há verbos no futuro, Mussa nos apresenta a visão inesperada de um pretérito perfeito (Martínez Teixeira 2013).

Novamente, como acontecia nas outras obras, o narrador – igual que o autor – é descendente de imigrantes árabes, neste caso, originários, por sua vez, “da tribo de Labwa, estabelecidos desde o quinto século nos desertos que circundam as colinas de Hebron” (Mussa 2006a: 18). Esta remota linhagem alargará ficcionalmente o entendimento da africanidade como alicerce basilar da cultura e da memória brasileira.

Assim, a bagagem de um atípico avô, cujos pertences ao imigrar não são *souvenirs* da pátria, mas narrativas e poemas, fará com que o seu neto, narrador do romance, decida agir como verdadeiro depositário do património, neste caso, literário. Não é por acaso que o narrador é um arabista,

6 Prémio da Associação Paulista de Críticos de Arte e Prémio Passo Fundo Zaffari & Bourbon.

7 Prémio Jabuti e Prémio Coelho Neto da Academia Brasileira de Letras.

8 Prémio Jabuti.

alter ego literário do próprio Alberto Mussa, como já dissemos nas primeiras páginas deste texto, tradutor e introdutor no Brasil de dez de *Os poemas suspensos* (2006), textos clássicos e fundadores, escritos pelos antigos beduínos no século VI. O erudito devotará as páginas da obra que está a escrever a realizar uma inesperada reabilitação mítica do passado beduíno, afro-asiático e, agora, afro-brasileiro por esta improvável ligação com a imigração árabe, através da tradução e reconstrução em prosa do poema *Qafiya al-Qaf*, um texto supostamente perdido de entre os textos líricos suspensos – denominados desta forma porque mereceram ser pendurados na Pedra Negra da Meca –, considerado pelos especialistas “a maior das falsificações académicas forjadas nas letras semíticas” (Mussa 2006a: 11).

O futuro, presente nesta obra através do compromisso do protagonista com o património cultural e familiar – pois o autor do poema, al-Gatash, pertenceu também à tribo de Labwa –, permitirá a entrada num pretérito perfeito, o passado contemporâneo dos antigos poemas, que é também um tempo ficcional de invenção, fantasia e aventura.

O labor de tradução e reconstrução literária do narrador-protagonista a respeito do poema suspenso situa em primeiro plano discursivo a Idade da Ignorância, que finalizou com o advento do islamismo e que, poética e socialmente, foi um período áureo: os beduínos e a sua cultura, considerada durante séculos morta – tão morta quanto a Roma e a Grécia antigas, mas muito mais desconhecida –, transladam-se ao presente sob a forma de um último e inesperado florescimento, a reconstrução do poema e de uma Idade de Ouro mítica e descaracterizada na nossa enciclopédia moderna da evasão e, também, num improvável imaginário identitário brasileiro.

A reconstrução do poema e das vivências de al-Gatash situa este outro tempo ficcional numa ordem poética, facto que, por sua vez, instaura uma grande liberdade no relato, ao inscrever a tradição árabe no movimento da literatura em vários sentidos, pois na obra confluem, como sintetizou o professor galego Martínez Pereiro:

[...] un aquel de ‘cortazianismo’ (no que ten de diversas posibilidades de lectura) e un significativo ‘borgesianismo’ (no que di respecto ao seu modo orientalista, á maneira tamén dun certo Cunqueiro), así como a mudanza de dirección da escrita brasileira, conturbada e expresionista, dos mestres Raduan Nassar e Milton Hatoum –por volta do conflito entre o peso da identidade de orixe árabe (e musulmá) e a difícil asunción da identidade brasileira de instalación– para o pracer dun estetizante escribir e ler nos territorios do soño e da fantasía (Martínez Pereiro 2007: 141).

Assim, segundo essa ordem poética que rege a narração, fala-se das convenções e transgressões dos diferentes poetas deste período, das suas particularidades e excentricidades, mas sempre com uma forte aparência de veracidade, capaz de provocar a mesma espontânea suspensão da dúvida, já experimentada em *O trono da rainha Jinga*, das certezas da nossa visão ocidental, em favor da radical condição pioneira e da universalidade que lhe é atribuída à literatura e ao pensamento humanista e científico pré-islâmico, assim como ao *corpus* dos ‘poemas suspensos’. A título de exemplo, podemos citar a observação introduzida pelo narrador, numa nota de rodapé, a respeito do poeta árabe Imru al-Qays, cujo espírito “recebeu e guiou o profeta Mujammad em sua visita aos círculos do Inferno” (Mussa 2006a: 21), pois nela nos esclarece: “Já se disse que o plagiário florentino Dante Alighieri estudou profundamente a escatologia muçulmana antes de escrever a *Comédia*, e que deu a Imru al-Qays o nome latino de Virgílio” (Mussa 2006a: 21).

Como pode ver-se, este transbordar da memória poética beduína, fantásticamente inscrita na cultura ocidental, é impulsionada por uma exposição inspirada por um fausto cruzamento entre a imaginação de Borges e a das *Mil e uma noites*.

Na sua infidelidade criadora e feliz, o narrador pretende aparentar-se com o dragão bibliotecário de Confúcio, aquele que não inventava nada, pois não fazia mais do que reproduzir verdades alheias, não só no âmbito das (con)fusões entre as culturas oriental e ocidental, mas também, principalmente, no que diz respeito às origens, vivências e peripécias do povo beduíno, do poeta al-Gatash e da jornada que levou o herói a cruzar o deserto à procura de uma mulher desconhecida, impelindo-o a decifrar o enigma da letra Qaf. Enigma, ligado a um génio caolho que pode visitar o passado e viajar no tempo e a uma fabulosa montanha circular, “uma enorme montanha mítica, que circundava, delimitava e mantinha a Terra em equilíbrio” (Mussa 2006a: 93).

Desse modo, o leitor é seduzido, em primeiro lugar, pela reinvenção da cultura pré-islâmica e dos primórdios da cultura árabe, presentes nos “Excursos” que complementam o enredo da obra, onde se nos oferece, por exemplo, numa fecunda e fantástica redescoberta da arabidade, e através de uma tese fabulosa, situada no âmbito do lendário: a contestação da ideia comum de que os árabes são originários do deserto.

Inicialmente, antes de viverem e errarem na aridez das areias, aquele povo teria habitado cidades arquitetadas no sul da Península Arábica,

nas zonas mais amenas da junção entre África e Ásia, e teria aprendido a construir barragens para aproveitar a água. Segundo a lenda, a história da migração destes povos teria a ver com uma insólita, refinada e evoluída idealização da linguagem. Para a tribo iemenita de Marib “constituía baixeza empregar uma linguagem que não fosse figurada” (Mussa 2006a: 28) e, por isso, falavam só por símbolos, facto que provocou a inesperada decadência dessa sociedade técnica e culturalmente superior. Um dia, um lavrador surgiu no centro da cidade e gritou que havia uma fenda na parede do dique, os cidadãos fizeram as mais diversas interpretações, mas não a mais simples, a literal, por que optara o lavrador:

Tenso, desesperado, no puro intento de advertir o povo de Marib, por buscar um símbolo inequívoco para os conceitos de “fenda” e “dique”, o homem percorrerá todo o vocabulário árabe, palavra por palavra, até fechar o círculo, escolhendo “fenda” como metáfora de “fenda”; e “dique”, como metáfora de “dique” (Mussa 2006a: 29).

Na verdade, este absurdo desastre favorecerá a prosperidade do povo, pois a errância permitirá a estes comerciantes iniciar-se numa prática milenar que dará ocasião a estabelecer, através dos intercâmbios comerciais ambulantes, as bases de uma enriquecedora troca cultural. Aliás, ligada com esta, uma certa e feliz poética nómade propõe, nos capítulos do romance, o constante deslocamento de perspectiva, facto que nos permite conhecer e admirar, em paralelo, as para nós – e novamente nos situamos no subtil terreno do relativismo – inconcebíveis relações do povo beduíno, fundadas na sensualidade, na violência e num código de honra muito particular.

Assim, na narração da jornada no deserto de al-Gatash, assistimos aos duelos entre este e o terrível Dhu Suyuf, por causa da disputa amorosa no tocante à prometida do segundo. Nestes enfrentamentos são reabilitadas as convenções características do romance de aventuras clássico – isto é, situações extremas de sobrevivência ou ações de grande coragem e inteligência – e, igualmente, é aproveitada a distância antropológica e cultural para repensar o bazar do invulgar e do distante, espantando o leitor para insistir, novamente, na existência de outras mundividências, como se a figura do narrador fosse um *aggiornamento* da personagem do correspondente, cujas notícias eram aceites e admiradas pelo seu afastamento, rareza e aparente absurdo, convertidas, em passados séculos, em garantia de fiabilidade.

Destarte, é-nos apresentada uma sociedade que vive envolvida em lutas constantes e dominada pelo rigor de um código social em que generosidade e honra se misturam, como demonstra o direito tribal de hospitalida-

de, que Dhu Suyuf não pode violar a respeito de al-Gatash num estranho combate: “Dhu Suyuf, honrado a ponto de não querer ferir um hóspede nos limites do acampamento, apenas aparava os golpes do poeta” (Mussa 2006a: 32).

No entanto, o leitor de Mussa fica ainda mais deslumbrado perante o inusitado dever de honra que anima as páginas do relato “Elegbara” e que se liga, novamente, à reflexão sobre a natureza do Mal. Neste, o rei de Oió, cai doente provocando a decadência deste império da África ocidental, onde hoje é a Nigéria ocidental, pois “o cajado do rei não mais movia o mundo” (Mussa 2004: 39). É novamente um andarilho, cuja idade é a mesma que a do mundo, pois é o referido Elegbara quem salva o rei, exigindo por isso o preço justo, que não consiste em marfim, escravos ou o reino, mas na cabeça do monarca – como explica “não pode viver quem deve a vida” (Mussa 2004: 41). Perante esta exigência, o rei não opõe resistência, pois “compreendeu que, naquele momento, qualquer condescendência seria uma iniquidade; que o bem ideal era uma impossibilidade teórica” (Mussa 2004: 42).

É assim que, nesta mesma linha do encontro entre o fabuloso e o transcendente, o leitor de *O enigma de Qaf* é seduzido, principalmente, porque na paisagem mineral do deserto todos os nômades parecem possuir uma certa dimensão sobrenatural. O narrador prescinde agora de dados exóticos, por serem desnecessários para provocar a maravilha das compilações, fazendo-nos entrar no coração do mito, onde encontramos a força poética do texto. Por ser a distância histórica obviada no relato, a ficção pertence ao tempo do mito que mostra, através das suas histórias de génios e adivinhas, como o renovado relato de Aladino e Scherazade, o ambiente profundamente politeísta, espiritualmente plural e perturbadoramente clarividente da Arábia pré-islâmica.

Neste sentido, uma ordem diversa, lúdica, lúcida e atávica rege as aventuras e as digressões intercaladas nos romances *O trono da rainha Jinga*, *O enigma de Qaf* e nos contos de *Elegbara* – como acontece também em certas histórias e passagens das suas narrativas científico-ficcionais sobre as variações do triângulo amoroso de *O movimento pendular*⁹ (2006): trata-se da primitiva claridade da magia, aproveitada por Mussa num sentido borgesiano, excentricamente culto e significativamente esteticista, pois o autor

9 Prémio da Associação Paulista de Críticos de Arte e Prémio Machado de Assis da Biblioteca Nacional.

introduz generosamente nas suas páginas, os chefes tribais, os monarcas, as grandes urbes africanas, as palmeiras e as luas.

Conclusão

Perante este heteróclito africanismo visual que Mussa recria nas obras, existirá certo escrúpulo, nestes tempos triunfais de minimalismo e novidade, para desviar o olhar do exterior, do festim de imagens e ambientes com que estas generosas e exuberantes narrativas recriam uma África compósita, em centrar o olhar no seu universo mais vasto ou em perceber que o autor enfrenta problemas e perguntas literárias milenares e, principalmente, em compreender que, por milenares, estas perguntas podem conter em si muita da literatura que está por vir.

As demoradas e fabuladas dissertações sobre o Mal, a Verdade e a Literatura tiram ludicamente a obra do âmbito do romanesco, permitindo-nos também lê-la desde uma perspetiva mais filosófica. Ao acompanharmos as especulações dos narradores, maravilharmo-nos com a recuperação de certos universos sociais, intelectuais e religiosos da África e do Brasil, mas evitando sempre a visão antropológica, pois o espaço narrativo já não é real, é incontornavelmente mítico.

Neste sentido, as ficções arquitetam-se a partir de um complexo jogo de desterritorialização e reterritorialização de identidades, ideias, morais e verdades. O interesse despertado por estas obras – não só no Brasil, mas também na África, pois, por exemplo, o romance *O enigma de Qaf* será em breve traduzido ao árabe e publicado no Egipto – deve-se a essa condição de uma certa África, heteróclita, mitológica, lúdica e erudita, com uma visão do património cultural diferente, mas frequentemente mais rica e/ou problemática. Alberto Mussa traslada as paisagens culturais da África Negra e do deserto à língua portuguesa, ao cenário da contemporaneidade e, como já indicámos, do relativismo, instaurando para este conjunto de deslocamentos a pluralidade das fontes que funda uma poética da heterogeneidade e, paradoxalmente, da desconstrução e da construção.

Mussa esmerou-se a desfazer as fronteiras entre imaginação e realidade, mesmo fundamentando a sua escrita em dados históricos e literários falsificados, numa das mais refinadas e lúdicas desestabilizações narrativas do paradigma hegemónico de Ocidente na literatura brasileira. Ele desloca todo o bloco do pensamento lógico, ao abalar, por meio de paradoxos e

outros artifícios, os alicerces principais da racionalidade; e é aí que, com efeito, a escrita atinge a maior força na desconstrução, possibilitando, no entanto, a reflexão e o contato do leitor com realidades alheias e flutuantes, onde o natural coexiste com o sobrenatural.

Situa-nos, portanto, já na vertente construtiva, ante uma certa África, oposta ao convencional simulacro ocidental, mas também à “indiferenciação do elemento africano, quando incluído na categoria de brasileiro” (Figueiredo / Fonseca 2002: 14). Neste sentido, as obras *Elegbara* e *O trono da rainha Jinga* resultam profundamente luminosas, porque resgatam e tonificam a redescoberta das raízes africanas e de traços da história que ficaram mais ou menos secundarizados na literatura. Estes foram secundarizados já nas primeiras tentativas de retratar o esplendor do continente africano, presentes na poesia antiescravagista de Castro Alves e na sua consabida confusão, no célebre poema “Navio negreiro”, entre a África bíblica de desertos e caravanas e a África do tráfico negreiro que pretende evocar, do Golfo da Guiné e da zona meridional do continente. Uma (con)fusão, aliás, que, numa feliz, mas verossímil e consciente reinvenção da pluralidade da África, é recuperada e (re)significada por Alberto Mussa no entrecruzamento, em relação à identidade brasileira, do legado africano com o árabe operado em *O enigma de Qaf*, num novo impulso de renovação e invenção que reassume, em diferentes parâmetros, a tentativa de conectar de novo o Brasil com parte da sua história, através da variabilidade e da diferença.

Referências bibliográficas

- BERND, Zilá (1999): “Identidades e nomadismos”. Em: JOBIM, José Luís (org.): *Literaturas e identidades*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pp. 95-112.
- CASTRO ALVES, António Frederico (2005): “O navio negreiro”. Em: FRANCHETTI, Paulo (org.): *As aves que aqui gorjeiam – a poesia do romantismo ao simbolismo*. Lisboa: Livros Cotovia, pp. 238-247.
- FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna / FONSECA, Maria Nazareth Soares (2002): “Introdução”. Em: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna / FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.): *Poéticas afro-brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza / Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pp. 9-18.
- GLISSANT, Édouard (1997): *Poetics of Relation*. Michigan: The University of Michigan Press.

- MARTÍNEZ PEREIRO, Carlos Paulo (2007): “A narrativa *suspensa* (Alberto Mussa e *O enigma de Qaf*)”. Em: MARTÍNEZ PEREIRO, Carlos Paulo: *Querer crer entrever (Expresións críticas de reflexión e lectura)*. Santiago de Compostela: Laiovento, pp. 139-144.
- MARTÍNEZ TEIXEIRO, Alva (2013): “Relato de un cierto oriente (La visión de la identidad y de la alteridad respecto a los referentes árabes en la literatura brasileña contemporánea)”. Em: *1616: Anuario de literatura comparada*, 3 (BUESCU, Helena (Guest Editor): “Worlding Literatures in Portuguese”). Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 63-85.
- MATA, Inocência (2012): “Representações da Rainha Njinga / Nzinga na literatura angolana”. Em: MATA, Inocência (org.): *A Rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 23-46.
- MUSSA, Alberto (1999): *O trono da rainha Jinga*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MUSSA, Alberto (2004): *Elegbara*. Porto: Figueirinhas.
- MUSSA, Alberto (2006a): *O enigma de Qaf*. Porto: Campo das Letras.
- MUSSA, Alberto (2006b): *O movimento pendular*. Rio de Janeiro: Record.
- MUSSA, Alberto (2006c): “Entrevista – Os poemas suspensos”. Em: *Grupo Editorial Record*. <http://www.record.com.br/autor_entrevista.asp?id_autor=31&id_entrevista=23> (Consultado em 25 de janeiro de 2013).
- MUSSA, Alberto (2008): *Meu destino é ser onça*. Rio de Janeiro: Record.
- MUSSA, Alberto (2013): *O senhor do lado esquerdo*. Rio de Janeiro: Record.
- SILVA, Luiz (2002): “O leitor e o texto afro-brasileiro”. Em: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna / FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.): *Poéticas afro-brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza / Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pp. 19-37.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2009): “Dostoievski: el primer huérfano de dios homologado”. Em: *El escriba sentado*. Madrid: Público, pp. 45-67, [p. 66].
- VIEIRA, José Luandino (1979): *João Vêncio: os seus amores (Estória)*. Lisboa: Edições 70, p. 102.

Diálogos afro-portugueses

De ombro na ombreira

Política e formação poética em Portugal e Moçambique: Alexandre O'Neill e Rui Knopfli

Mauricio Salles Vasconcelos
Universidade de São Paulo

Introdução

A imagem que dá título a essa incursão pela poesia em Portugal, no contexto do salazarismo, e em Moçambique, sob o ditame colonial, trata de uma “situação”. Colhe-se no plano do corpo como uma estratégia, articulando-se como linguagem redobrada sobre aquilo de que se reveste: “ombro na ombreira”; busca referência na escrita de Alexandre O'Neill (1924-1986), talvez o poeta mais radicado no combate ao regime totalitário português – desde a década de 1950 até a dissolução do Estado salazarista. Radicação sinalizada pelo dado irremediável da pertença a uma conjuntura, sem escapatória, sem perda de um acutilante, demolidor, senso crítico.

A radicação e a radicalização de O'Neill são sublinhadas pelo fato de o poeta se lançar a essa contingência, concentrando-se de modo cada vez mais pronunciado nos modos de ser português em seu dimensionamento territorial e comportamental. Algo que se estende às diferentes formas de fala, aos menores gestos, com toda uma minudência de detalhes apresentados simultaneamente em ampla absorção e recusa de ser/estar em Portugal no horizonte desenhado pelo totalitarismo.

Marca um contraponto a produção do moçambicano Rui Knopfli (1932-1997), no interior das contradições políticas do colonialismo e das confrontações que o autor de *O país dos outros* (1959) acirra por uma via nada imediata, nada facilitada. No extremo da experiência imperialista na África, dentro do esquadro autoregulador do fascismo lusitano, Knopfli estabelece entre contingência político-histórica e criação de poesia um sentido de *formação* próximo àquele de O'Neill.

Nutrem-se Knopfli e o poeta de *De ombro na ombreira* (1969) da dimensão extralingüística, de que trata Giorgio Agamben em *A comunidade que vem* (1990). Como bem formula a teórica Silvina Rodrigues Lopes,

ao comentar o livro de Agamben: “através da linguagem, para além de enunciados autotéticos, autoreflexivos, produtora de interrupções, vazios [...] o comum [...] nela se desfaz para dar lugar ao em-comum” (Lopes 2007: 72). A abertura à exterioridade e à exposição no que se refere a uma linha-limite, ao seu posicionamento fronteiriço, torna a escrita uma construção complexa, timbrada por uma concepção tática, situacional da linguagem, na qual se frisa mais e mais o caráter irreparável, mundano, mesclado, da condição do “ser aí”. Como se a formulação heideggeriana do *Dasein* fosse erguida ao enfrentamento do “ser tal qual é”, concebido por Agamben. Lê-se, em *A comunidade que vem*, a valorização do estado não-transcendente, anônimo e imediato do “um qualquer”, apreendido na dimensão não-teleológica da história.

Emerge uma compreensão do elo comunitário afinada com as perspectivas que Georges Bataille suscita quando pensa na “comunidade dos que não têm comunidade” – tal como cita Maurice Blanchot a formulação do pensador e amigo (Blanchot 1984: 43) –, desenvolvidas mais tarde pelo livro blanchotiano, que tem como título-conceito *A comunidade inconfessável*, nunca coincidente com os estamentos regulados pela vida social. Pois o lastro comunitário daí advindo se forma de modo heterogêneo, desprovenido-se de hierarquias e funções reportáveis a classes e posições correntes na história, no mundo do trabalho, nos códigos englobantes de identidade e pertencimento. Tal abordagem se apresenta em sintonia com o pensamento de Jean-Luc Nancy ao conceber uma “comunidade inoperante” (título de seu livro de 1980), avessa aos mecanismos da manobra e do funcionalismo vigentes, em nome de uma pertença prévia, representativa da ideia de nação. Silvina Rodrigues Lopes capta a trilha conceitual desenvolvida por Agamben quando afirma que a “comunidade dá-se no seu acontecer; não se confunde com quaisquer comunidades reais, atuais, identificáveis. Pelo contrário, é no desfazer destas que se afirmam” (Lopes 2007: 72).

As produções de poetas como O’Neill e Knopfli parecem ecoar mais plena e ressonantemente em nossa contemporaneidade, a contar da dinâmica tomada em relação ao vínculo com a noção de comunidade (vigorosamente desbravada por força de uma pluralidade de fatores e linguagens não legislados, não encerrados em um sistema ou organização preexistente), a despeito da entrega e a aderência de seus projetos escriturais à luta circunstante contra o fascismo e o colonialismo, empreendida concomitantemente na metrópole portuguesa e na possessão moçambicana. Indispostas com uma acepção essencialista, fundada sobre a autentificação da ação na

história, ontologia, ética e poética conjugam uma dicção marcadamente contingencial no instante mesmo em que essa vibração de finitude se mostra compreensível como “aquilo de que apenas se pode dizer que é assim [...] para o qual não se encontra um limite” (Lopes 2007: 75).

Feira Cabisbaixa / Campo-de-Forças

Entende-se, nessa gradação, a poesia como uma formação de linguagem advinda do “irreparavelmente contingente” (Lopes 2007: 75) do qual se radiam seus pontos de indeterminação e disseminação. Observável mostra-se a ausência de uma unidade superior, seja aquela previamente dada como testemunho do autor, de uma palavra assegurada pela história, seja por força de um destinatário reconhecível, de uma ideal recolha no futuro, no reservatório universal do sentido e das ideias sobre linguagem, ser e tempo.

Ao atuar no “espaço vazio do exemplo”, como bem sublinha Silvina Lopes (Lopes 2007: 75), a poesia pode invocar um propósito comum, incitando a emergência de um ativismo comunitário, quanto mais resiste à significação, à pacificação nalgum pouso original, identitário, ou senão final, generalizante. Lê-se, em O'Neill:

De ombro na ombreira vejo
no outro lado outro
ombro na ombreira

Entre ombros nas ombreiras
nenhum assombro
ombros ombro a ombro

param ombro a ombreira
Quando tudo escombro
ainda todos seremos
ombro na ombreira
(O'Neill 1982: 273)

Interessante é ver a relação “dentro/fora” – “contéudo/continente” – num redobramento, dado em oxímoro e repetição – entre revestimento e corpo. Além de ser parte do vestuário correspondente ao ombro, “ombreira” é, também, peça vertical das portas e janelas que sustentam a parte superior

dos marcos – porta/entrada. Diz respeito aos limites, aos espaços que envolvem passagens. Trata dos limiares.

Quanto mais demarcada se mostra a nomeação mais parece deixar falar a linguagem em toda sua extensão de vocalidade e dobradura sobre uma condição comum (“ombro na ombreira”), como essa que abrange corpo humano e indumentária, identidade e coletividade. É o ombro o que mais se salienta de cada um, em marcação posicional que é, ao mesmo tempo, uma não-distinção – por força do som desdobrado – na emissão mesmo de um *surplus*, de um suplemento nessa marca corporal obtida entre “ombro” e “ombreira”. Da vivência e do vestuário comuns, cotidianos, desponta uma situação anômala na qual a parte oculta se faz evidenciar como um traço estratégico, em suspenso, em *sursis*, desprovido de qualquer repouso salvaguardador, de uma simples conformidade a um estado de seres e coisas assentados numa mera designação. A poesia de O’Neill torpedeia o senso comum sem deixar de frestar o que, nada evidentemente, se faz comum em um momento de exceção e de suspensão, como é aquele imobilizado pela ditadura de Salazar.

A vertente satírica medieval desenvolvida pelas cantigas de escárnio e mal-dizer, das quais o texto de O’Neill se aproxima, como sugere Clara Rocha (1982: 23), é acrescida da insurreição/deformação surrealista (notória é a presença do autor, juntamente com Mário Cesariny de Vasconcelos, na insurgência surreal encampada no contexto português a partir dos anos 1950). O dizer escabroso, desabrido, aditiva-se do descontrole imagético, trazendo um visível repertório de cariz bretoniano, modulável, entretanto, por certas ênfases e mudanças de foco. É o que se apreende em poemas concentrados na liberação do corpo, do erotismo, a um ponto de saturação capaz de revisitar o Buñuel de *L’age d’or* de 1970 (vejam-se, entre muitos exemplos, os poemas “Um adeus português” e “Mãos”).

Toda uma estética da imagem, trabalhada na emergência do corpo a deslocar os atributos conceptivos de um lugar sublimado na civilização, como explode de forma inaugural no filme-marco buñueliano citado, dá consistência a muitos poemas de O’Neill. Em *L’age d’or*, nuclear é a desmontagem do desejo despertado entre um homem e uma mulher incapazes de se acasalarem. Por obra de uma sobrecarga civilizacional de valores, inventariada pelo filme à exaustão, ocorre uma desordem incontornável de figuras, as mais impensáveis (numa frenética combinatória de reinos cognitivos e regimes de signos), a cada toque buscado de um a outro corpo. Inevitável se mostra o paralelo criado com “Um adeus português”, poema

no qual a introjeção da ordem social no discurso amoroso acaba por interceptar o encontro feliz dos seres apaixonados num tempo e num lugar marcadamente disruptivos no que envolve o livre fluxo do erotismo.

o dia-a-dia da miséria
que sobe aos olhos vem às mãos
aos sorrisos
ao amor mal soletrado
à estupidez ao desespero sem boca
ao medo perfilado
à alegria sonâmbula à vírgula maníaca
do modo funcionário de viver
(O' Neill 1982: 63).

Por outro lado, a incisão numa poesia altamente vocalizada, plurificada em diferentes atos de fala, num vocabulário parodicamente luso, lê-se em textos exponenciais como “Os velhos de Lisboa”, “O país relativo” e “Uma Lisboa remanchada”. Fica apontado para um dimensionamento polifônico o traço diversificador do societal entendido como dado comum/comunitário de falantes, na propulsão extralinguística definidora, para Agamben, de um corpo coletivo não instituído, sempre acrescentado por uma voz a mais. Voz vinda de uma corporalidade muito bem apreendida no *corpus* da escrita, enquanto potencial heterodoxo, através da variedade e da profusão infundável dos registros, a conduzir, uma dinâmica proliferante, populacional, sempre em devir.

Um campo-de-forças se entremostra, exibindo o arsenal do poeta no seu excedido momento histórico – momento de exceção. Portugal marginal à Europa – pequena Europa retraída em formação agrária – e a um só tempo imperialista. Eduardo Lourenço já podia destacar em seus estudos seminais sobre a cultura lusitana (veja-se, por exemplo, *A nau de Ícaro*) o paroxismo do paradoxo central em que se encontra o país, a um só tempo vítima e agente do colonialismo. Tal como induz no correr do século xx seu pacto fascista no momento mesmo em que se vê mirado no último império de uma longa tradição de melancolia e apequenamento depois da grande épica civilizatória, em volta da África colonial.

Porque combater é fazer comunidade. No instante em que Knopfli produz uma poética da descolonização, sem negar o hibridismo e o cosmopolitismo que caracterizam seu trajeto como homem e criador, O'Neill pode deixar vir à tona o “país em diminutivo” (como consta do poema “Uma Lisboa remanchada”), todo feito de coisas miúdas e comezinhas, dissociado de sua vida comum/comunitária; país tomado de dentro e re-

dobrado na controversa colônial de Knopfli, no extremo lugar da formação pela poesia, linguagem em produção, numa história que não avança e nem se contraria linearmente.

Com o verso “A tarde cai e não é triste morrendo” (Knopfli 2003: 45), em “Retorno”, Rui Knopfli descarta a melancolia lusa, aquela tão bem tipificada no enfrentamento de Cesário Verde, em “O sentimento dum ocidental” (1880), no raiair da experiência moderna em que se lançava o continente europeu: “Nas nossas ruas, ao anoitecer, / Há tal soturnidade, há tal melancolia, / Que as sombras, o bulício, o Tejo, a meresia / Despertam-me um desejo absurdo de sofrer” (Verde 1988: 143). Ao mesmo tempo, o autor moçambicano refaz, em muitos de seus poemas, textos/*topoi* ocidentais através da convivência com literatura anglo-americana – Shakespeare, Eliot, Dylan Thomas (autores recorrentes, sempre citados) –, advinda do tempo em que residiu na África do Sul.

Tudo se engendra como extensão e expansão em sua escrita, enquanto Alexandre O’Neill se detém sobre o adentrar apequenado na terra e no modo de ser português. Apresenta um descortínio do plano telúrico em sua faceta controversa e concreta em detrimento da metáfora marítima, da utopia oceânica do desbravamento que fecundou a mitologia lusitana, favorecendo a captura de uma miríade de imagens (bem próprias do legado surrealista) e dicções locais. – “Ó Portugal, se fosses só três sílabas, / linda vista para o mar / Minho Verde, Algarve de cal, / jerico rapando o espinhaço da terra, / surdo e miudinho” (O’Neill 1982: 227).

Não se pode dissociar a performatividade do fazer-se linguagem com a violentação sobre a língua (tal como pensa Sousa Dias em *O que é a poesia?* 2008) para o erguimento de uma poética com toda sua gradação articulada de som/visualidade/sentido, colhida em um amplo espectro de manifestações faladas e verbalmente plasticizadas por um dizer em revolta, em combate. Propícia se mostra a abertura da imaginação e da construção de um conjunto impactante de livros, singularmente composto, quanto mais o autor de *Feira cabisbaixa* se delimita em um terreno pontuado, povoado pelo pequeno e pelo reiterado rebaixamento do ser-em-situação de desmando e arbitrariedade políticos.

Interessante é ver o plano em que se estende a dicção operada por Rui Knopfli, numa correlação com a estratégia de O’Neill, através dos pontos que a tangenciam da busca libertária por uma individuação dada por indeterminação (como frisa Silvina R. Lopes em sua já citada leitura de Agamben). O empenho de uma formação pela poesia é movido através da

plurificação de atributos que ligam a subjetividade às conquistas coletivas, não sendo “o resultado de uma lei originária nem algo a que um sujeito se sujeite” (Lopes 2007: 75).

Se, pela triste monotonia do entardecer,
me encontrarem estendido e morto,
quero que me venhas ver
e tocar o frio e sangue do corpo.

Se, pelo contrário, morrer na guerra
e ficar perdido no gelo de qualquer Coréia,
quero que saibas, Amor, quero que saibas,
pelo cérebro rebentado, pela seca veia,

pela pólvora e pelas balas entranhadas
na dura carne gelada,
que morri sim, que não me repito,
mas que ecôo inteiro na força do meu grito
(Knopfli 2003: 46)

Mesmo na morte, tomada como um *surplus* de corpo presente, atuante, a expor, em toda sua inteireza, um baralhamento de divisas, finitude e singularidade assinalam uma região intercambiante, produtora de renovados enlases. Como ocorre em O'Neill, vasos comunicantes de uma mesma época, a poética de Knopfli apresenta a crítica da experiência do século e a problematização da modernidade, atravessada pelos diversos centros/periferias, entre Ocidentes em extensão e relativização de hegemonias, apontando para outro empenho da escrita, assim como para outra noção de comunidade e pertencimento nacional. No limite visível e condenável do jugo colonialista, na instância mortal e mais terrena, a entrega da escrita ao ato desmedido bem instila o sentido expansivo de fronteira constante do modo de Rui Knopfli compor e ativar linguagem: abrir frentes, vizinhanças culturais, em um ato cartográfico no qual a pluralidade das dimensões existentes, e aquelas em fomentação, impensadas ainda – envolvendo a diversidade dos modos de ser, produzir linguagem, conhecimento e elos comuns (ao modo concebido pelo filósofo de *A comunidade que vem*) – despontam no processo de mutação histórica sobre uma precisa geografia.

Segundo Fátima Monteiro, Knopfli seria um “[p]oeta difícil de situar” que “propiciaria a emergência duma discursividade de natureza distintivamente pós-colonial nas duas décadas que antecedem a independência de Moçambique” (Monteiro 2003: 13). Rui Knopfli faz surgir, passados quatro décadas da independência e muitos decênios do momento teórico do pós-colonialismo, um pensamento combativo pela variedade de atribu-

tos, marcadamente hibridizado, em propulsão transnacional. Algo que se acentua, desde os anos 1950 e mais se presentifica, a partir do diferencial africano e de sua difusão entre outros quadrantes geopolíticos e culturais do mundo global.

Uma descolonização e uma hibridação crescentes se dão a ler no projeto de Rui Knopfli para fora de um ajuste programático, justamente um poeta tão criticado por não se demarcar pelo discurso étnico e pelo dado da diversidade de sua formação – África do Sul, literatura de língua inglesa e a valorização dos modos diversos de subsistir e morrer no seu empenho pelo combate, não pela simples guerra movida por uma única finalidade e um juízo facilmente restituível. A contingência amplifica o combate, já que não se dá por uma última, única via, como está em “Testamento” (poema citado mais acima).

Habitante do seu continente e do contemporâneo, em seu lastro de elementos formadores da relação transnacionalizada na qual se situa a África em seu campo mais extenso e posteriormente dado (na condição de pós-colônia), o poeta de *O país dos outros* amplifica o foco da historicidade. Em outro poema, “Dawn”, ele deixa flagrar o revés da melancolia no ingresso ao recolhimento, à noite, à iminência da morte – como pode se observar nos desdobramentos de “Testamento”.

O conflito perceptível entre a confrontação da atualidade (extraída da obra de Verde, fundadora da modernidade em língua portuguesa) e o legado colonizador/conquista imperial (elementos plasmadores do sentimento/ser português) passa por uma tradução atualizadora das forças em correlação na escrita e na atuação política. Em lugar do efeito eclipsador deixado pela incursão noturna, tão bem desbravada por “O sentimento dum ocidental”, a assinalar a deriva civilizatória à qual Portugal não deve se furtar em face do ocidentalismo, componente de seu vínculo europeu, “Dawn” realiza um movimento potencializador em sua passagem pela noite africana. Conduz-se pelo signo conjunto de surgimento/insurgência (quanto mais se delimita por um raio visivelmente espacial/territorial de referências), como se apreende em suas sequências finais:

[...] Chove.
Chove em África.
É noite
É noite em África.
Mão desmedida ergue-se
no breu,
corpo da terra que as águas

fecundam, impregnam.
 Silêncios, hesitações,
 sono de séculos, jugos,
 racham em surdina.
 Jogamos bridge na tepidez
 do living,
 reclinamo-nos na morna
 penumbra erótica
 dos cinemas,
 ou dormimos em calma
 digestão.
 Para lá
 da noite angustiada
 monótono acalanto ergue
 a voz.
 No inescrutável, nas sombras,
 nos recantos recônditos de agónica noite
 África desperta...
 (Knopfli 2003: 88-89)

Em um poema como “A moringa”, Knopfli ressignifica memória e formação. Justo quando fixa uma cena, no interior de uma ambiência doméstica, recortada da infância. Ainda que o texto apresente o crivo de uma dimensão posteriorizada, próxima do desencantamento no que se refere a uma “evocação”, mostra-se impossibilitado o descarte do empenho mnemônico enquanto fonte – “filtro poroso que preserva o sabor a barro” – promotora de significações a contar do emblema da “varanda colonial”, talhando a moringa em proeminente relevo.

Gorda, bojuda, de alongado pescoço
 liso, macio veludo, recordo-a
 cor de cobre emaciado, no extremo
 mais recuado da vasta varanda colonial,
 emblema da meninice emblemática.
 Água puríssima, lavada no sábio
 filtro poroso que preserva o sabor a barro,
 matando a primeira de todas as sedes,
 a que denuncia, talvez, as outras
 para que nunca haverá remédio
 (Knopfli 2003: 489).

Tomado por uma problematizadora historicidade, o objeto da rememoração se torna implicado numa condição crítica capaz de abrir-se ao infinito de analogias e relações a partir dos semas, desconcertantemente conjugados de plenitude e privação. A sede aplacada na origem indicia o traço

inicial de contato crescente com a incompletude. Acaba por viabilizar a lembrança através da experiência da falta (num extremo ponto recuado do espaço colonial). É o que se dá a ler quanto mais se depositam na imagem da moringa o puríssimo da água e a sensação parcelar oferecida por um utensílio incapaz de fornecer um reservatório à sede. O conteúdo e o continente se revelam tanto espacialmente quanto no plano do tempo. As marcas afetivas mais impressivas, como as que carrega a moringa, dizem respeito ao alcance de um potencial infindável – captado emblematicamente na infância – no instante mesmo de sua demarcação como peça do mobiliário social, da vida doméstica colonial. A satisfação da sede em suas primícias – fonte, barro, sabedoria (enlace sêmico composto pelo poema) – conflui com a abertura de perdas capturadas na espiral do espaço-tempo.

Importa sempre ver ressaltado o caráter simultaneamente involuntário e volitivo dessa poética na nomeação mesmo que enfeixa a produção de Rui Knopfli, entre 1959-1979, sob o título de *Memória consentida – 20 anos de poesia* (1982). Sentimento conjunto, conjugado, a envolver os processos do lembrar – “sentir com” –, coetâneo com a recepção da face diversa do trabalho memorial, dotado, como se lê em “A moringa”, do poder de dar consentimento aos vários modos de captação do tempo – acentuadamente cronometrado pelo viver num momento histórico (anos do combate ao fascismo e colonialismo portugueses) – e de um contexto africano, inseparável de seu processo de descolonização.

[...] De que sonho, ou vida, ou espaço de outrem
provêm tais sombras melancólicas,
ferindo de indecifráveis avisos
este lugar em que, não sendo consentido
o coração, se não consentem tempo e memória?
(Knopfli 2003: 475)

Se a postura adotada por O'Neill obtém sua força politizadora por meio do enfrentamento da contingência do território, em sua imediatividade, com toda a carga do imobilismo, Knopfli descoloniza o espaço africano ao relativizar a noção de uma supremacia cultural, europeia ou americana, através do modo como complexifica e abrange uma rede de correspondências na conjuntura colonial. Compreende ele o talhe identitário africano dimensionado pela relação raiz-labirinto-rizoma (em sintonia com as leituras seminais feitas por Édouard Glissant acerca da negritude). De um modo nada unilateral, deixa de adequar sua poética e seu ativismo ao referendo do discurso dualista, encerrado na dialética do senhor-escravo, enunciado em

nome da restituição do legítimo, do original (memorial da África em resgate e retorno a uma condição pré-colonial, dados em um infindável círculo).

No recuo mais extremo da intimidade, em tudo que diz respeito a uma formação, capturada em seus mínimos e cotidianos sinais, o poeta multiplica os modos de entender a condição de jugo, estendendo-a para um enlace libertador na passagem do tempo, sob o travo de uma sede infinita deflagrada desde a origem (como emblematiza “A moringa”) até o fim de um percurso existencial nada naturalizador. A respeito de raiz/origem, mostra-se necessário consentir com o dado de que o natural já se encontra violado em suas primícias, sendo preciso um gesto capaz de reinventar natureza e história, territorialidade e cultura, numa conjugação que a poesia articula quanto mais dilata os elos entre realidade e investimento fabulatório, entre memória comum e a construção da comunidade.¹

Como sumariza “Mangas verdes com sal”, por mais que se exerça situadamente, num nível histórico-conjuntural, a consciência atua no tempo para nuançar o empenho combativo com um sentido não-determinista. Mune-se, pois, de um enlace intempestivo com os afetos, a amizade e a transitoriedade, apreendidos enquanto experimentação alargada, sensorialmente dada em redescoberta e partilha.

Mangas verdes com sal
sabor longínquo, sabor acre
da infância a canivete repartida
no largo semicírculo da amizade.
Sabor lento, alegria reconstituída
no instante desprevenido,
na maré-baixa,
no minuto da suprema humilhação.
Sabor insinuante que retorna devagar
ao palato amargo,
à boca ardida,
à crista do tempo,
ao meio da vida
(Knopfli 2003: 288)

1 É o que pensa, por exemplo, Deleuze quando estreita os vínculos entre a profusão de interlocutores/intercessores em seus procedimentos de enunciar realidades, possibilidades de linguagem e modos de atuação, e o surgimento de uma outra perspectiva comunitária. Por meio de atos fabulativos, exercidos com a criação e o cruzamento de fronteiras cognitivas, a emergência de um pacto coletivo em sua variedade de falantes/agentes/enunciadores revela um potencial inaudito. Mostra-se, em tal propulsão de discursos em ato (um gesto de delito fabular, frisa o filósofo, 1992: 157), a iminência transformadora das condições segmentadoras, funcionalistas, do pacto societal em vigor.

Através da modulação de compartilhamento operada pelo trabalho memorial surge a possibilidade intercomunicante com o passado numa amplificação de focos. A concentração da poética de Knopfli na história não se dissocia da ressurgência do elemento comum – objetos cotidianos, hábitos revisitados ludicamente como o toque acridoce das mangas verdes com sal – enquanto senso comunitário insurgente.

Ressurgência e insurgência. Assim, “Mangas verdes com sal” instala no ponto extremo da maturidade uma gradativa recuperação da infância, a orientar-se para celebrar o instante presente – tomado em sua “crista”, “ao meio da vida” – na culminação de seu fluxo propiciador de correspondências. Poesia e memória não atrelam mais o passado à condição meramente rebaixadora. A partir da sensação de servilismo surgida “na maré-baixa, no minuto da suprema humilhação”, inauguram-se passagens confluentes com o impulso primeiro (o contato com sensações e gostos), o compartilhar coletivo do jogo – “a canivete repartida / no largo semicírculo da amizade”.

A contemporaneidade aguça ainda mais a estratégia concebida pelo poeta de “Mangas verdes com sal” no veio que segue sob o influxo da *memória consentida*, pois esta está sempre a imprimir em sua escrita um sentido de escavação no que toca o polo raiz/rizoma.

A escolha multiculturalizada em seus referenciais de escrita – o repertório anglo-americano acrescido às matrizes da lírica lusitana –, consonante com a hibridez de sua origem étnica, só faz propagar de maneira mais dilatada uma dinâmica combativa, orientada por um senso de heterogênesse na compreensão do tempo histórico. Nada se determina nem se encaminha por um único, segmentado e segregado modo de ser, conhecer e acontecer no espaço agônico da colônia e nos confrontos decisivos de uma época. Entre fins de 1950 e os 70 (celebradores da independência moçambicana, a exemplo de outros países africanos), o escrever, segundo o autor em pauta, faz desbravar as ramificações todas, relacionadas aos muitos planos da vivência em instantes de mutação política e cultural, desde o princípio (a ambivalência reservada pela água da moringa, provada pelas mangas verdes com sal, tal como se experimenta a contar da infância na colônia).

Consentimento como coroamento do combate, a partir da memória legada. Em sincronia com a dimensão libertária, provocadoramente mestiça, compreendida na origem das formações culturais, proposta pelo poeta e pensador martinicano Glissant, uma política das fronteiras, da relação,

atende ao interesse de pluralizar os modos de afirmação radicada em uma cultura, em um dado território. Induz ao movimento de

[...] sair da identidade raiz única e entrar na verdade da criouliização do mundo. Penso que será necessário nos aproximarmos do pensamento do rastro/resíduo, de um não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e à extraordinária dimensão de multiplicidade do mundo no qual vivemos (Glissant 2005: 29-30).

Sistema aberto, rizomático (dentro da já clássica, proposição deleuzeguattariana em *Mille plateaux*, incessantemente operacionalizada no variado campo das ciências humanas), sinalizado por uma filosofia, uma poética (como entende Glissant) e, também, uma estética “da relação” (da forma como suplementa Nicolas Bourriaud). Com base em Guattari, o pensador de *Estética relacional* compreende o processo de singularização/individuação a partir do que denomina de “produção de subjetividade coletiva” (agenciada coletivamente) fornecida por uma infinidade de significantes advindos do meio cultural e de variadas instâncias informacionais, assim como das esferas do saber. Como diz Bourriaud, a “subjetividade não brota de nenhuma homogeneidade” (Bourriaud 2009: 131), mostrando-se irrecusável, inseparável do conjunto das relações sociais, de uma rede de interdependências compostas por signos provenientes dos domínios mais heterogêneos. Deixa, então, de existir, como afirma Guattari, uma “determinação que guie as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca” (Guattari 1992: 12).

Pondo o foco nos “territórios existenciais” “que cabe à arte produzir”, o pensamento e a criação relacionais viabilizam as “possibilidades de vida”, valorizadas por suas voltagens simultâneas de diferença e heterogênese. A realidade social não se transforma sem uma profunda transformação das subjetividades, como defende Bourriaud, “sem a tomada da consciência das interdependências fundadoras da subjetividade” (Bourriaud 2009: 133).

Nesse vetor de sentido, apenas uma “concepção ‘transversalista’ das operações criativas, diminuindo a figura do autor em favor da do artista-operador, pode abarcar a ‘mutação’ em curso” (Bourriaud 2009: 130-131). Ação do artista como produtor (nos termos de Walter Benjamin, em seu famoso ensaio “O autor como produtor”) – ou no tempo contemporâneo da pós-produção, como se observa nos modos de inacabamento e posteriorização do “feito artístico” –, como construtor de um arsenal de com-

bate que define sua formação em tempo de recusa ao fascismo e ao poder colonizador, como fazem O'Neill e Knopfli ao dispor da abrangência de recursos de linguagem e de uma polifonia de signos capazes de redefinir a potência da individuação e as dimensões múltiplas de entendimento da atuação política.

Em relação heterogenética, a intervenção social não se abstém do amálgama cultural em que se forma a subjetividade individual, fruto que é de dissensos e convivências com os meios de produção. Entretanto, o potencial de re-singularização nesse convívio ergue-se como princípio de alteridade.

É nessa definição plural, polifônica, da subjetividade que surge o abalo de perspectivas que Guattari inflige à ordem filosófica. A subjetividade, explica ele, não pode existir de maneira autônoma, e nunca pode fundar a existência do sujeito. Ela existe apenas em acoplamento: associação com “grupos humanos, máquinas socioeconômicas, máquinas informacionais” (Guattari 1989: 24). Se o abalo de Marx, em suas *Teses sobre Feuerbach*, consistiu em definir a essência do homem como o “conjunto das relações sociais”, Guattari, por sua vez, define a subjetividade como o conjunto das relações que se criam entre o indivíduo e os vetores de subjetivação que ele encontra, individuais ou coletivos, humanos ou inumanos. Percepção decisiva: buscava-se a essência da subjetividade no sujeito, e vem-se a encontrá-la, sempre descentrada, como aponta Bourriaud, em “regimes semióticos a-significantes” (Bourriaud 2009: 127-128).

Conclusão

Tal como se depreende dos universos de linguagem concebidos por Knopfli e O'Neill, o paradigma estético pensado por Guattari, como capacitado a reunir diferentes práticas sociais e reivindicações humanas, ganha uma gritante atualidade, pois lida com um livre campo enunciativo no qual o ambiental, o social e o mental dão consistência aos planos de visibilidade, voz e pensamento, constitutivos da forma-poesia.

Numa ampla extensão de signos, de regimes semióticos os mais diversificados – do político ao erótico, do cósmico ao comunitário –, a produção poética vem se constituindo como espaço sempre aberto ao extra-linguístico (da forma como já assimilava Agamben na sua compreensão do individual singular-anônimo componente da *comunidade por vir*), a tudo o que não está articulado e passa a ressoar, a criar imagem-pensamento,

logo compondo um âmbito de modulação sensório-conceptiva e ritmia. Espaço de livre enunciação, no qual, de linha a linha, som/visão/conceito produzem uma imediata materialidade em detrimento da evolução sempre cumulativa, consecutiva, do enunciado narrativo a resgatar um sentido gradativa e posteriormente.

Espaço eminentemente provocativo da relação e da heterodoxia de linguagens em combinação, assim como de diversificados regimes de signo, o poético toma um corpo visível no que há de mais contingente, circunstancial, naquele plano irremediável de *ser/tempo*, caso de Knopfli e O'Neill. Quanto mais histórico mais um corpo de ressonâncias, inacabado, se abre.

Vem daí a contraface híbrida e cosmopolita da escrita de Knopfli em diálogo com o enraizamento de O'Neill no Portugal territorializado e a um só tempo contrastante de nuances, nomeações várias, em torno do mesmo ponto-cego e descentralizador da problemática paradoxal do pequeno país europeu imperial. Entre colonialismo e salazarismo, tornam-se apreensíveis: registros intermitentes de fala em combate autoparódico (O'Neill) e irrupções de imagens mescladas de africanismo, através de um mapeamento amalgamado, relacional por natureza (Knopfli). De um ponto a outro das contradições que envolvem Moçambique e Portugal, num extremado espaço-tempo, leem-se os encaminhamentos de poéticas em formação pelo ativismo e pelo vir-a-ser de seus diferentes componentes, de modo não-alinhado a sistemas constituídos, preexistentes.

De ombro na ombreira já podia apontar o “dentro” – o corpo e seu revestimento estratégico, de soslaio, exposto à superfície – como um só plano, marcado por um fora, que diz sua diversificação, sua transparência ao coletivo. Assim como Knopfli escreve a literatura em combate à condição colonial através de múltiplos quanto infindáveis modos de formação (a memória como dimensão nascente, apontada para a iminente condição construtiva de toda uma história de vida, dos seus recônditos afetivos à sua experiência em comum), firma-se uma poética para além da restituição de um mundo dado, prefigurado numa instância étnica, conformada ideologicamente em relação apenas ao salazarismo e ao legado português.

Dentro-fora, em complexos e contingentes circuitos, delimitam-se e produzem divergência um corpo de vozes e agenciamentos discursivos. Através dos pontos máximos de confrontos, as nações moçambicana e portuguesa se libertam do ditame de uma palavra de raiz, fundamento irrevogável, assim como de um termo final – tão-somente em nome da circunstância histórica e de sua superação em uma instância ideal. São poética

e política, de uma forma irrefutável – formação plural a contar de qualquer princípio, em dicção e diferença, tal como se elabora, também, a dimensão contemporânea da literatura e das poéticas comparadas. Em relação não-sistemática, não-sistêmica, o comparativismo pode ser apreendido na diversidade de procedimentos escriturais, dinâmicas culturais e campos de saber extensivos à descoberta e à liberação simultâneas da subjetividade e da noção sempre insurgente de comunidade.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (1990): *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença.
- BENJAMIN, Walter (1985): *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. Vol. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- BLANCHOT, Maurice (1984): *La communauté inavouable*. Paris: Minuit.
- BOURRIAUD, Nicolas (2009): *Estética relacional*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Martins Fontes.
- DELEUZE, Gilles (1992). *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.
- DIAS, Sousa (2008): *O que é a poesia?* Lisboa: Pé de página.
- GLISSANT, Édouard (2005): *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- GUATTARI, Félix (1989): *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- GUATTARI, Félix (1992): *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- KNOPFLI, Rui (2003): *Obra poética*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- LOPES, Silvina Rodrigues (2007): “Íntima exterioridade”. Em: SEDLMAYER, Sabrina / GUIMARÃES, César / OTTE, George (org.): *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 71-80.
- LOURENÇO, Eduardo (2001): *A nau de Ícaro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, Fátima (2003): *O país dos outros: a poesia de Rui Knopfli*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- NANCY, Jean-Luc (1980). *La communauté desouvrée*. Paris: Galilée.
- O’NEILL, Alexandre (1982): *Poesias completas 1951/1981*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- ROCHA, Clara (1982): “Prefácio”. Em: O’NEILL, Alexandre: *Poesias completas 1951/1981*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, pp. 9-29.
- VERDE, Cesário (1988). *Obra completa*. Lisboa: Livros Horizonte.

Raízes do ódio de Guilherme de Melo: uma “nova África”?

Tobias Brandenberger
Georg-August-Universität Göttingen

Introdução

Ao debruçarmo-nos sobre as condições e as consequências culturais da construção do nacional na África lusófona, e muito concretamente ao focarmos as manifestações literárias e os seus agentes, para através deles indagar as particularidades das respetivas modelações e disposições identitárias, é curioso verificar que o autor cujo primeiro romance interessará nas páginas a seguir, Guilherme de Melo¹, raramente surge em monografias ou artigos de referência dedicados às culturas da lusofonia africana e às literaturas africanas de expressão portuguesa², embora este escritor e jornalista tenha sido, ao longo da sua carreira desenvolvida durante mais de 25 anos em Moçambique, uma das figuras cimeiras das letras e da cultura desse país. Terá a ver esta omissão essencialmente com a difícil questão dos mecanismos amiúde extraliterários que guiam a constituição de literaturas nacionais, a partir de sistemas literários já mais ou menos nitidamente configurados, durante a descolonização e com a independência de estados outrora ocupados pelas potências coloniais. Concretamente, Melo foi considerado, de forma redutora, imediatamente antes e definitivamente após a sua emigração de Moçambique a Portugal, como representante da (ou de uma) literatura colonial portuguesa – *ergo*, num silogismo discutível, “automaticamente” não-moçambicana.

1 Guilherme de Melo nasceu em 1931 na então Lourenço Marques e hoje Maputo. Passou a primeira parte da sua vida em Moçambique, a trabalhar primeiro na função pública, e depois como jornalista, chegando a ser diretor-adjunto do *Notícias* laurentino. Colaborou em programas radiofónicos e publicou poemas e contos antes do seu primeiro romance que aqui interessa. Em outubro de 1974, veio radicar-se em Lisboa onde ingressou no *Diário de Notícias* e publicou o resto dos seus romances. Faleceu a 29 de junho de 2013.

2 São de notar as exceções de Pires Laranjeira (1995) e de Francisco Noa (2002).

Trata-se, todavia, de um intelectual que se compreendia como elemento de uma cultura moçambicana *lato sensu*, mantendo – ao contrário da maioria dos colonialistas portugueses surpreendidos pelo 25 de Abril – uma posição pelo menos não explicitamente relutante face à opção de uma autonomia das colónias e cultivando bons contactos com os futuros detentores do poder político; e estamos perante um autor que foi na altura dos poucos brancos a erguer a voz para chamar a atenção sobre a problemática da discriminação racista no Moçambique colonial.

Guilherme de Melo pode figurar como exemplo fascinante das confluências várias que será útil discutir quando se trata da pergunta que formulam os coordenadores deste volume:

[...] no decorrer do século xx e no âmbito dos variados movimentos migratórios entre a colónia e a metrópole [...], onde termina a literatura portuguesa colonial “sobre” a África e a partir de quando é que se pode falar de uma literatura ou cultura angolana, moçambicana, cabo-verdiana, etc.? (veja-se p. 9).

Tencionamos aqui, desde uma perspectiva interessada pela construção de identidades no contexto cultural, histórico e sociopolítico da fase colonial imediatamente anterior ao desenvolvimento das literaturas dos estados nacionais independentes que se formaram a partir das antigas colónias portuguesas, e com peculiar atenção para a configuração literária de imagens que delimitam e caracterizam diferentes grupos que aí conviveram, oferecer – na esteira de Anderson (1986) – uma leitura do primeiro³ romance de Guilherme de Melo, escrito no início da década de 1960, *Raízes do ódio*. É este um livro provocador – sobre cujos méritos literários as opiniões podem ser divididas⁴ – e que no momento da sua primeira publicação causou uma reação imediata por parte dos organismos de controlo do Estado Novo. A obra que hoje se encontra quase esquecida não só permite um acesso instrutivo, ficcional mas revelador, à realidade africana colonial e à sua configuração e manipulação, mas que, além disso, sugere algum questionamento de determinadas categorias. Examiná-la-emos quanto

3 Caso paralelo, mas desde um momento histórico distante e diferente, e focando também a situação pré- e proto-nacional de Moçambique, é o segundo romance do autor, *A sombra dos dias*, publicado, com o autor já a residir em Portugal, em 1981. Para uma análise deste texto que também permite interessantes observações sobre o tema que aqui tratamos, veja-se Brandenberger (2014).

4 Consultar a recensão crítica de Fernando Venâncio no *JL* de 24 de Dezembro de 1991, aquando da reedição de *Raízes do Ódio*.

aos diagnósticos que, desde uma posição especial, oferece a propósito das construções identitárias no Moçambique colonial e procuraremos dar um impulso para uma reflexão sobre a situação (ou talvez melhor: situabilidade) de autores que não encaixam nos esquemas majoritários em constelações do *nation-building*.

Raízes do ódio: questões e edições

Raízes do ódio apresenta desde uma situação histórica concreta, o despertar dos movimentos de libertação na África portuguesa – o romance foi elaborado na primeira metade dos anos sessenta –, com algumas marcas autobiográficas que perpassam a evidente ficcionalidade e que dão conta da experiência própria de quem escreve, uma fábula que veicula um olhar analítico para o difícil relacionamento dos que no Moçambique da época colonial coexistiam e tentavam encontrar o lugar e a identidade próprios. Nesta sua versão (“conceção” e ao mesmo tempo “observação crítica”), o autor literariza, ao mesmo tempo que analisa, uma problemática cultura da coexistência baseada em determinadas ideias sobre as identidades dos que naquela participam, identidades complexas e precariamente interrelacionadas, em alguns casos já em vias de prefigurar a constituição do nacional.

São várias as questões fulcrais em que se condensam as vertentes do assunto que interessa aqui. Por um lado, há-de-nos ocupar o que é que de facto significa “(a) África” para um autor de ficção (ao mesmo tempo jornalista) com uma perspetiva especificamente interna; no caso de Guilherme de Melo, uma visão que provém de quem faz parte do grupo dos colonizadores e é por eles vindicado como representante cultural, mas que observa e diagnostica com sensibilidade e perspicácia. De que forma um autor branco, urbano, pertencente à classe económica e politicamente dominadora da sociedade colonial consegue literarizar, de forma comprometida, a realidade africana? Por outro lado, caberá discutir quais são os fatores constitutivos do que seria uma “identidade cultural” nessa África e quais as imagens que de tal identidade se espelham no texto.

Além de descrever a tal identidade em movimento, questioná-la-emos também quanto aos condicionamentos e objetivos que a determinam. Convirá considerar quais são os elementos desencadeantes ou motivos, mas também os alvos sociopolíticos das afirmações, concepções e modelos

propostos, e perguntar até que ponto (ou porquê não) coincidem com as realidades moçambicanas do momento e com as atitudes generalizadas do contexto da receção.

Concretamente, quanto ao problema da receção do romance que nos ocupa, é preciso assinalar uma clivagem relevante entre os dois momentos em que o texto em questão foi publicado e reeditado. Redigido no princípio da década de 1960, sob a impressão viva de uma guerra que se começava a impor na realidade moçambicana, *As raízes do ódio* (assim o título original) veio a lume em Lisboa, em 1965, na editora Arcádia, dirigida então pela tantas vezes insubordinada Natália Correia. Foi logo apreendido pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado, desaparecendo assim do mercado. A reedição só se deu em 1990, com o título abreviado *Raízes do ódio*; e constituiu então para o público português desse momento (já longe da situação da sociedade colonial em Moçambique e os problemas desse contexto) o quinto romance⁵ de um autor já consagrado que chamara a atenção do público com outros temas, mais atuais e mais chocantes. A obra precisa, portanto, de um olhar duplamente contextualizador quanto às condições da escrita, às possibilidades tanto de acesso como de interpretação para o público, e aos objetivos do autor no momento da publicação ou da republicação, respetivamente.

Estruturas, imagens e propostas

Raízes do ódio é um romance relativamente convencional no que diz respeito à estrutura e às técnicas narrativas. Apresenta, em cronologia linear e com focalização variável, adotada oportunamente por uma instância narradora onisciente, as vivências de vários jovens no último ano de um liceu laurentino. É sobretudo em duas personagens opostas e diferenciadas, mas unidas por uma relação de amizade, que se centraliza a perspetiva: António Manuel, filho de uma próspera família da elite branca – cuja versão dos factos relatados ouvimos principalmente através de trechos do seu diário – e João Tembe, um rapaz negro que vive num casebre dos arrabaldes com

⁵ Entretanto já se tinham publicado, após a vinda do autor a Portugal, *A sombra dos dias* (1981), *Ainda havia sol* (1984), *Os leões não dormem esta noite* (1989) e *O que houver de morrer* (1989).

a mãe e a irmã, mas que pode continuar a escola graças ao apoio incondicional da madrinha em cuja casa trabalhara a mãe.

António desenvolve (e aprende a justificar) posturas sociais e políticas moderadamente contestatárias perante a intransigência dos pais, e experimenta a sua iniciação para a idade adulta ainda em outros sentidos, nomeadamente no domínio sexual (graças à neta da antiga cozinheira negra com a qual faz amizade). João sofre a traumática perda da madrinha (que praticamente o tinha adotado no lugar do filho que perdera quando criança) e atravessa – se bem este fio narrativo se revele menos dominante – uma relação amorosa infeliz porque não correspondida pela menina mais inteligente e mais fascinante da turma, Lúcia. Paralelamente, outro esquema erótico-sentimental interétnico, igualmente malsucedido, avança entre a irmã de João, Gina, e um português recém-chegado da metrópole que aproveita da boa-fé da menina e a abandona quando fica grávida.

As peripécias sentimentais e afetivas dos jovens e a história do fracasso na tentativa de fundar uma revista literária (abortada por uma intervenção da Mocidade Portuguesa) contrastam com repetidos casos de discriminação e exclusão racistas que João experimenta ou presencia, e com constantes dúvidas e inseguranças quanto às possibilidades e capacidades próprias do rapaz negro numa sociedade pluriétnica em flagrante desigualdade. No entanto, os avanços nos estudos proporcionam-lhe, também com a ajuda de um professor favorável e carismático, o Dr. Santana, mentor espiritual e intelectual dos alunos, uma bolsa que afinal lhe permite continuar os estudos em Lisboa, para onde se dirige, já nas últimas páginas, com o seu amigo.

Guilherme de Melo examina neste seu primeiro texto narrativo longo a sociedade colonial moçambicana através de uma lente indiscutivelmente crítica, e denuncia nesta coletividade, cuja identidade está em jogo o desequilíbrio inerente a qualquer situação colonial: entre os poderosos representantes do “Império” que se encontram estrategicamente colocados nos lugares políticos e sociais relevantes, e aqueles que, embora formem a maioria numérica do corpo social, são marginalizados, desprovidos de direitos e economicamente abusados. Nada surpreendentemente, estas duas esferas coincidem com coletivos marcados pela respetiva etnia e origem: brancos, por um lado, negros e mulatos, por outro.

Chama a atenção, se tivermos em conta não só o momento da escrita, mas também a origem do autor, a descrição crua dos bairros onde mora a população nativa. Um olhar atento descobre nesta representação uma

mistura curiosa de duas tendências que emprega um escritor branco para condenar as condições de flagrante desigualdade existentes: por um lado, percepção lúcida e empatia, por outro, certo paternalismo não isento de imagens estereotipadas que também refletem um modo de ver sub-repeticionalmente racista até dos próprios membros subordinados da sociedade retratada, os quais não deixam de salientar a diferença étnica.

Um episódio fulcral que forma, por assim dizer, uma charneira na estrutura do romance, por estar situado no centro, e sobretudo por desencadear uma reflexão mais violenta e umas reações diretas dos dois protagonistas, é um incidente de racismo gritante num autocarro que serve para uma crítica detalhada dos problemas derivados do estatuto de “assimilado” e exemplifica o que Boaventura de Sousa Santos⁶ explica quanto às identidades bloqueadas.

A vítima, um negro que pela sua formação conseguira o estatuto de assimilado, relata a João Tembe o penoso e paradoxal caminho de quem procura aproximar-se da classe dominante. Ilustra deste modo o engano dum dos dois polos, o assimilacionismo que no ensaio “Entre Próspero e Caliban” o sociólogo identificava como elementos distintivos do colonialismo luso e a sua condição semiperiférica. De facto, aqui se denuncia que os colonizadores, sem deixar de explorar a inferioridade económica, aconselhem a uma parte definida dos colonizados uma adaptação aos valores e aos hábitos vitais do grupo dominante, adaptação que prenunciaria uma pertença à identidade cultural dos brancos. Este assimilacionismo cria uma dependência ideológica, visto os subalternos constantemente deverem certificar-se da sua própria identidade em relação à dos brancos, que no entanto não os aceitam, justamente por outro elemento da sua identidade, o facto étnico. Se Melo não se pronuncia em termos decididos contra o assimilacionismo (e em *Raízes do ódio* encontram-se também traços da outra faceta, a antropologia cultural, que salienta Boaventura de Sousa Santos como constante na aproximação luso-tropicalista ao universo dos nativos), critica nitidamente, no entanto, que este na prática não acarreta nenhum caminho viável nem justo para a convivência, e ainda menos mitiga a discriminação racista. O segundo exemplo que comprova a im-

6 Diz Boaventura de Sousa Santos: “O assimilado é protótipo de uma identidade bloqueada, construída sobre uma dupla desidentificação: quanto às raízes africanas, às quais deixa de ter acesso direto, e quanto às opções de vida europeia, a que só tem um acesso muito restrito.” Citamos conforme a versão portuguesa publicada em 2003: Santos 2003: 44-45. Para a problemática, ver também Meneses (2010) e Ribeiro (2012).

possibilidade da desejada passagem de um grupo socioétnico desfavorecido para outro, melhor situado, é a figura de Gina, que falha em ambas vias que ela tomou como saídas da pobreza e da exclusão. A África portuguesa constrói ou produz para os assimilados uma aporia: a de não pertencerem nem à metrópole ou à sociedade dos colonizadores brancos, nem às raízes deles próprios.

Mas não temos só uma ponderação, evidentemente negativa, de factos discriminatórios: *Raízes do ódio* mostra, concretamente para a situação dos portugueses em Moçambique, também, as falácias do discurso vigente e, para todos, não só os colonos, os diversos problemas derivados de argumentos e práticas convencionais para a constituição psíquico-mental dos indivíduos afetados por eles.

As ideias e asserções sobre o papel dos portugueses na África dizem muito respeito à autoimagem da nação à qual os representantes da classe alta branca não só afirmam enfaticamente pertencer mas – mais ainda – se sentem chamados a defender. A esta visão corresponde em grande medida a celebração de um luso-tropicalismo supostamente multicultural⁷ e multiétnico, essencialmente baseado na ideia de uma superioridade cultural dos colonizadores, que os leva a uma missão “obrigada” e os recompensa justamente com a posição económica e politicamente dominadora numa “província ultramarina” assentada sobre a exploração dos subordinados – autoimagem constantemente explicitada pela propaganda e a doutrinação ideológica do Estado Novo.

Esta atitude fica condensada numa alocução oca de teor político preferida pelo pai de António Manuel, completamente fora de lugar no momento em que é enunciada – um pequeno-almoço em família:

Nós, aqui em Moçambique, e como nós, Angola, temos um grande, um poderoso papel, e segui-lo-emos ponto por ponto. Mas para isso é necessário que fechemos as portas às perniciosas influências estrangeiras, que cerremos fileiras contra o inimigo estranho. [...] Claro que eles, os nossos irmãos de cor, estão connosco, sentem-se portugueses, nós os tornámos portugueses, nós os cristianizámos, nós os fizemos nossos irmãos perante a Pátria e perante Deus (Melo ²1990: 144).

A interpretação oficial do compromisso português na África, a “voz da Pátria, erguida num pendão de fé e de patriotismo” (Melo ²1990: 144),

7 Sobre o luso-tropicalismo e a sua importância política, ver agora Léonard (1997).

fica ridicularizada e desmascarada pela situação, e pela falta de sinceridade e ética da personagem que o leitor já conhece: perfeito representante das camadas altas de uma sociedade desigual que perseveram num estatismo total dentro das ideologias sem querer ver como o tempo passa.

Tal entusiasmo empolgado e patético contrasta com a atitude quase sempre apenas resignada ou dolorida dos nativos, entre os quais só um membro excecional, o jovem, inadaptado e impetuoso João, articula a sua angústia, muito sintomaticamente também de forma literária, em poemas reivindicativos e abruptos que tenta publicar na mencionada revista.

Por parte dos brancos, evidencia-se uma falsa aceitação, “tolerância” que não deixa de ser condescendência até dos amigos cuja boa vontade parece fora de dúvida. António Manuel e Lúcia, os melhores amigos de João Tembe (personagem que teria sido modelada a partir de José Craveirinha, de quem Guilherme de Melo, por sua vez presente em alguns traços de António, de quem foi muito amigo), não podem deixar de “sentir a diferença” de João, atribuindo o autoisolamento do companheiro a um “complexo de inferioridade”. Não percebem que a dolorosa marginalização que se impõe ao rapaz tem a ver maiormente com a sua maturidade, condicionada pela consciência da alteridade étnica e paralelamente económica que o afasta dos outros alunos. Ao mesmo tempo, a circunstância de se saber simultaneamente negro e privilegiado produz uma espécie de culpa, quase auto-ódio, que não exclui uma atitude reivindicativa.

Cristalizam assim nesta personagem impulsos contraditórios e uma luta interna por diferentes opções identitárias que são, também, problemas de solidariedade. João Tembe sente-se, por uma parte, atraído pela elite cultural branca, devido à sua socialização intelectual, por outra, emocionalmente ligado àqueles que são da sua etnia. Se bem partilha com este grande grupo dos subalternos a experiência da discriminação e da exclusão, motivos do seu empenhamento político, compreende dolorosamente que o contacto estreito com os colegas do liceu e com a madrinha o afastam progressivamente das suas origens. É curioso constatar como também aqui se torna visível uma distorção ou redução de perspectiva com algum matiz paternalista através da focalização privilegiada de personagens positivas: se por parte dos indivíduos brancos que convivem com João se enfatiza sobretudo o apoio destes, os representantes da opressão colonial e racista são figuras coletivas ou anónimas. Por outro lado, a luta de João por uma realização própria e pelo respeito como pessoa é, por vezes, refreada devido à atitude de outros representantes do mundo dos subordinados pelo poder

branco. Alguns (tal o caso da mãe, Angelina) mostram-se conscientes da sua discriminação mas aceitam-na resignadamente; outros tentam em vão superá-la ou negá-la, ora na interação com os brancos, ora num racismo-classismo interno dos oprimidos (para ambas as saídas impossíveis pode aduzir-se o exemplo da irmã de João, que pretende ser uma “mulata de primeira” e procura converter em ascensão social uma relação abusiva com um português... uma tentativa que falha e termina num aborto).

Para o protagonista negro, intelectual intransigente, precocemente maduro, por ser diferente, o dilema “ódio ou esperança?” consegue afinal uma resposta otimista, embora aberta. O ódio seria a consequência lógica do cenário desalentador e vergonhoso que João retrata em duros termos, numa longa conversa com António Manuel e com o professor Santana, que parecem ignorar em grande medida as condições de vida e a opressão da população nativa:

Que sabe o Sr. Doutor dos negros nascidos na escuridão das palhotas perdidas pelo mato e toda uma vida amarrados à miséria do seu dia a dia esquecido e ignorado? Que sabe das mães negras atiradas para a beira das cidades como cães que ficam toda uma existência à porta dos donos sem nunca lhes ser permitida a entrada, para que não sujem, com as patas, o lustro dos salões a que não têm direito? Que sabe das raparigas nascidas para saciarem os brancos, para quem nada mais são do que banais prostitutas, até mesmo antes de o serem? Que sabe o Sr. Doutor de tudo isso? Que sabe das multidões arrebanhadas à pressa para acorrerem às cidadezinhas e às vilas, de bandeirinha colorida na mão para que a acenem enquanto lhes ensinam a gritar «vivas» idiotas, sem contudo lhes terem algum dia chegado sequer a ensinar português, ao Sr. Ministro ou a Sr. Subsecretário de qualquer coisa, que nunca viram, não sabem quem é, ao que vem, e que voltará depois a Lisboa para proferir, aos microfones das emissoras, discursos ridículos sobre o patriotismo das populações nativas? Que sabe? (Melo ²1990: 186).

Esta visão profundamente magoada de uma figura de ficção é uma das peças fundamentais para construir um olhar incómodo sobre as zonas mais sombrias da sociedade colonial, factos dos que também os leitores são obrigados a tomar conhecimento, ao contrário da maioria da manipulada população branca que acredita ou prefere acreditar num mundo colonial intacto.

No entanto, não deixa de haver esperança, uma perspectiva construtiva em termos de um compromisso cívico – porque João aceitará (e António Manuel com ele) o desafio de construir uma Nova África que o mentor lhes oferece, nestes termos:

[...] sinto que uma nova África começa a surgir. E nós estamos em África. Nós – eu tanto como tu ou como o António Manuel, entendes? E é por essa África nova que todos nós (eu tanto como tu ou António Manuel, repito-o) precisamos de lutar. Mas lutar com amor e confiança entre os três. Só assim valerá a pena Deus nos ter dado esta maravilha rara de vivermos a nossa existência precisamente na altura em que a humanidade assiste a esta autêntica viragem histórica: o surgir dessa nova África! (Melo ²1990: 265).

São estas as palavras que João recorda quando, na última cena, um avião parte rumo à metrópole, onde deverá continuar a luta por essa nova África vindoura, a qual os dois amigos, de diferentes pela cor e pela camada social, irmanados pelo idealismo, pensam voltar.

No momento da escrita e da primeira publicação, *Raízes do ódio* constitui, sem dúvida, um valente e sensível posicionamento contra o racismo encoberto ou latente que impera nas colónias portuguesas, camuflado por uma pseudotolerância e uma pavorosa propaganda de multiculturalismo; é uma resposta contra a manipulação e a censura, um depoimento contra uma sociedade que explora, empobrece e discrimina os nativos, e talvez também um aviso contra aqueles que antepõem as ambições sociais à solidariedade.

Ora bem: este compromisso imediato e o otimismo que o caracteriza já não se leem da mesma maneira aquando da reedição das *Raízes do ódio*. Em 1990, para os leitores portugueses e – estamos em crer – também para o próprio autor, o texto converter-se-ia num olhar saudoso ou nostálgico para um passado e para umas sugestões bem-intencionadas e talvez ingénuas que visavam resolver uma situação que já se encaminhara noutro sentido, e precisamente não graças à sensibilidade dos colonizadores: já não seria uma imagem do que era África enquanto colónia portuguesa e uma ideia do que devia ser uma “nova África” futura... mas uma última tentativa, entretanto desiludida, de mostrar ao público posterior o que teria podido ser noutras circunstâncias.

Guilherme de Melo preocupou-se cedo por uma identidade cultural própria moçambicana e por uma visão política diferente para o futuro (embora não ‘nacional’ num sentido exclusivista) e defendeu uma convivência que idealmente fosse livre de racismos, autenticamente multicultural, e que respeitasse todas as diferenças.

Muitas das suas ideias foram mais tarde manifestadas por outras figuras públicas, negras e brancas, e atualmente nos costumam parecer normais, adequadas, éticas, embora naqueles momentos fossem vistas como surpreendentes. A sua proposta de uma nova África – na qual os descendentes

tanto dos colonizadores como dos nativos antes subordinados pudessem viver juntos, sem desigualdades e sem discriminação, para entre todos criar uma comunidade mais justa – constituiu um postulado otimista de um autor relativamente jovem que esboçava, perante uma situação sentida como altamente insatisfatória, uma janela para um futuro melhor. Mas foi silenciada pela censura e mais tarde tida por utopia minoritária, impossibilitada ou ultrapassada pela evolução política. Nesse processo de descolonização e da formação de uma nação própria prevaleceram ainda outros aspetos, devidos a fatores de política global e a uma clara vontade de distanciamento perante o antigo poder colonial, que para Guilherme de Melo não eram tão determinantes como a problemática básica do racismo numa sociedade multiétnica.

Importa para o autor a problemática do racismo inerente à sociedade colonial, em todas as suas facetas: em primeiro lugar o racismo dos brancos perante os nativos, mas também o vetor autodestrutivo do chauvinismo interior, fatal para uma autoestima positiva e para uma identidade coerente. E acresce ainda sublinhar que Guilherme de Melo não se opõe a uma África portuguesa como farão, logicamente, os propagadores do que devia ser uma identidade africana independente da antiga metrópole, e de acordo com a tarefa da construção “inovadoramente” nacional de uma memória coletiva unificadora; antes, defende uma África portuguesa diferente, sob o signo de uma efetiva igualdade de direitos, ou como diz Francisco Noa, “uma saída de compromisso entre colonizador e colonizado, numa convertibilidade sublimada de um antagonismo histórico em relação ao qual, em princípio, não parece haver vencedores nem vencidos” (Noa 2002: 234): atitude que poderíamos qualificar como primeiro passo para a realização de um *nation-building* étnica e culturalmente integrador.

Raízes do ódio é assim um romance essencialmente africano que, sem ser colonialista, se insere na literatura colonial e que de forma comprometida e particular se dedica à questão das identidades, complexas e precariamente inter-relacionadas, de pessoas e coletivos que “conviviam” no Moçambique do seu tempo e sobre as problemáticas constelações políticas que nelas incidiam, para apresentar a – ainda tímida – visão de uma “nova África” vindoura com uma cultura da coexistência diferente e mais justa.

Conclusão

Que Melo saísse, como muitos outros, de Moçambique para se fixar nou- tro país em transição – não que tenha mudado de frente, só de espaço – fez que a raiz de um processo de formação separada de duas literaturas fosse afastado e esquecido por ambas. Para a questão da inclusão ou exclusão de um autor num sistema literário, o caso vem exemplificar a complexa en- grenagem de vários elementos decisivos: os postulados ou posicionamentos manifestados, a origem e o contexto sociocultural do escritor que os de- fende, o lugar cultural atribuído a este em diferentes momentos e situações – por si próprio, mas também pelos outros agentes culturais e sociais –, e, finalmente, o efeito e a eficácia das constelações de mudança política para reavaliar e modificar tais parâmetros.

Se, como salienta corretamente Pires Laranjeira aquando da sua ten- tativa de descrever diversas esferas e pertinências das literaturas africanas antes da independência, “o grau de autonomia literária dos textos e seus autores em relação à literatura portuguesa, na situação colonial africana, dependeu da sua irredutibilidade a uma tipologia e um horizonte expecta- cional europeus” (Laranjeira 1992: 25), o mesmo se poderia legitimamente afirmar, para um momento posterior de sinal contrário, perguntando pelo nexo de textos como o estudado com as literaturas africanas de língua por- tuguesa. O facto é que Guilherme de Melo ficou fora, *a posteriori*, preci- samente daquela nova África culturalmente aberta que ele próprio muito cedo propusera.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict (1986): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- BRANDENBERGER, Tobias (2014): “Olhar Moçambique: *A sombra dos dias* de Guilherme de Melo”. Em: *Limite*, 8, pp. 185-206. <http://www.revistalimite.es/volumen%208/09_brandenberger.pdf> (Consultado em 24 de junho de 2015).
- LARANJEIRA, Pires (1992): “Questões da formação das literaturas africanas”. Em: LARANJEIRA, Pires: *De letra em riste: identidade, autonomia e outras questões na literatura de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe*. Porto: Afrontamento, pp. 17-32.
- LARANJEIRA, Pires (1995): *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta.
- LÉONARD, Yves (1997): “Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d’une appropriation”. Em: *Lusotopie*, 4, pp. 211-226.
- MELO, Guilherme de (1990): *Raízes do ódio*. Lisboa: Notícias.
- MENESES, Maria Paula G. (2010): “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”. Em: *e-cadernos CES*, 7, pp. 68-93. <<http://eces.revues.org/403>> (Consultado em 23 de junho de 2015).
- NOA, Francisco (2002): *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Caminho.
- RIBEIRO, Gabriel Mithá (2012): “‘É pena seres mulato!’ Ensaio sobre relações raciais”. Em: *Cadernos de Estudos Africanos*, 23, pp. 21-51.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003): “Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”. Em: *Novos Estudos*, 66, pp. 23-52. <http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/100/20080627_entre_prospero_e_caliban.pdf> (Consultado em 11 de março de 2015).
- Venâncio, Fernando (1991): “Infame, ou talvez nem isso”. Em: *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, XI, 494 (24.12.1991), p. 13.

A palavra dos “retornados” nas entrelinhas da descolonização: *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, e *Os retornados – Um amor nunca se esquece* de Júlio Magalhães

Isabel Azevedo
Universidade de Graz

Introdução

Num século xx marcado por guerras, regimes políticos extremistas e crises económicas que geraram movimentos migratórios e exilados nos vários cantos do mundo, Portugal demarca-se no contexto europeu pelo tardio abandono das colónias africanas, além desse ultrarrápido processo de descolonização ter sido movido por uma revolução e por uma posterior tentativa de compor o perfil ideal para integrar a Comunidade Económica Europeia (CEE), atropelando aqueles que, expulsos de África, aterram num país de que apenas sabiam ser a metrópole. A violência deste processo foi surgindo timidamente na literatura, mas na última década despoletou como argumento, ao mesmo tempo que outras formas de arte também se debruçaram sobre o tema, bem como os *media*.

A literatura portuguesa tem assistido ao surgimento de romances que poderão estar a estabelecer um subgénero no âmbito da literatura de Guerra Colonial, designados romances pós-guerra, dado que o tema da descolonização, traduzido na fuga de milhares de pessoas de África, vem criar uma nova perspetiva na vasta produção literária pós 1974, que se centrava maioritariamente sobre a Guerra Colonial. Após três décadas pautadas pelo silêncio respeitante ao último capítulo do império português, foram publicados cerca de uma dúzia de livros, na maioria romances, comumente apelidados de literatura de “retornados”.

A propósito de identidades em movimento e da construção de diferentes identidades nacionais na África de língua portuguesa, bem como em Portugal, vem a ser interessante analisar o impacto que a literatura de “retornados” poderá ter nessa discussão, considerando que abordam o tema da fuga de portugueses oriundos da África colonial, “exilados” geograficamente (daí a identidade em movimento), mas culturalmente ligados

a essas nações africanas. Apesar dos evidentes traços comuns de uma vivência africana, colonial, de fuga e perda, desenraizamento e recomeço, o “retornado”, revela, no plano literário aqui em análise, traços identitários nem sempre homogêneos. Quer literariamente quer historicamente, este grupo de textos apresenta uma identidade algo híbrida entre ser português e ser africano.

Um novo subgênero: a literatura dos “retornados”

A irrupção desses romances no início do terceiro milénio, publicados numa espécie de “marketing da nostalgia” (Ribeiro 2010), perspetiva a temática do fim do império português num outro prisma e levanta dúvidas sobre o sucesso do processo de integração de cerca de meio milhão de pessoas em Portugal – apelidados de últimos filhos do império português. Se durante trinta anos pareceu haver consenso (pelo menos político) sobre o processo de integração dos “retornados”, assente na tese de que Portugal teria conseguido integrar esses desalojados sem consequências sociais ou políticas duradouras, essa literatura vem questionar essa certeza. Urge portanto refletir na mensagem do discurso histórico-político vigente contrapondo-a à perspetiva que estes romances apresentam. Nesta reflexão, pretendo, baseando-me nesta ideia-antítese e concretamente nos romances *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso (2011) e *Os retornados – um amor nunca se esquece*, de Júlio Magalhães (2008), apresentar o “retornado” como representante da dor de uma geração, da memória coletiva daqueles que vieram de África. Ambos os romances se centram na tragédia humana que milhares de pessoas viveram no pós 25 de Abril com a consequente descolonização de Angola e revelam-se, enquanto elementos de debate do processo de descolonização, imprescindíveis para se perceber como a memória histórica do século xx português assimilou ou rejeitou os “retornados” no discurso de identidade portuguesa. A literatura de “retornados” vem assim contribuir para o debate de um episódio da história nacional algures camuflado entre Guerra Colonial, Revolução dos Cravos e entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia.

Na última década, as antigas colónias africanas, em particular Angola, recuperaram uma importância estratégica para Portugal, uma vez que se apresentam como um lugar de desenvolvimento económico e cultural, onde Portugal investe e para onde exporta mão-de-obra. Igualmente, o

período de reflexão que a recente democracia portuguesa vive, atendendo à crise económica, e o fato de em 2014 se ter comemorado os 40 anos do 25 de Abril, torna essa reflexão mais constante, integrando inclusive o *prime time* dos *media*, como atesta a transmissão de séries televisivas que serão referidas mais à frente.

Estes romances situam-se na África portuguesa, aludindo a lugares que habitam a memória do espaço colonial, embora a(s) vivência(s) africana(s) que relatam não se insira(m) no âmbito da literatura africana, como os escritores africanos a narram, ou seja, não parecem passíveis de integrar a literatura africana de língua portuguesa. Como definir então estes romances de “retornados”, que narram e tematizam ecos africanos em Portugal, por vezes nostálgicos, criando uma ruptura ou fenda na mítica e heroica tese de Portugal como nação descobridora ou colonizadora? O conceito de *third space* de Homi Bhabha, adotado por Margarida Calafate Ribeiro (2004) na tentativa de adaptação da tese anglo-saxónica dos estudos pós-coloniais ao caso português, pretende servir ao enquadramento e teorização do lugar desta literatura no âmbito dos estudos culturais e pós-coloniais em Portugal.

Ao longo dos últimos 40 anos, o termo “retornado” tem servido para designar, de uma forma estigmatizante, um grupo cultural heterogéneo, cujo aspeto comum é ter vivido na África colonial, mas não tem em conta a complexidade do termo. É de ressaltar que sob a designação “retornado” se subentende tanto os desalojados de África nascidos na metrópole como os nascidos nas colónias, assim como os que conheciam a metrópole e os que a tinham visitado de férias mas também os que nunca lá tinham estado e dela apenas tinham uma miragem bucólica. Assim, o termo não só não leva em consideração a origem (os que nasceram nas antigas colónias e que portanto não retornavam a lado nenhum), nem tampouco pondera o percurso, nomeadamente dos desalojados do império português, os quais não permanecem em Portugal, tendo a metrópole apenas funcionado como escala para outros países, como o Brasil, por exemplo. O termo “retornado” ignora ainda os desalojados que não chegam sequer a Portugal, que se refugiam na África do Sul.

O termo “retornado” foi definido em Conselho de Ministros na Resolução 105/76 de 5 de maio de 1976 com o propósito de designar todos os portugueses que tivessem vindo das ex-colónias depois de 1 de setembro de 1974, se ali tivessem residido de forma permanente. Engloba cerca de meio milhão de pessoas vindas das ex-colónias, entre 1974 e 1976, que foram obrigados a abandonar África às pressas, de um momento para o outro,

num movimento de retorno apenas comparável numericamente com a saída de um milhão de franceses da Argélia na década de 1960 (Garcia 2012: nota introdutória), embora o número real de desalojados deva rondar o milhão, de acordo com o estudo sociográfico de Rui Pena Pires de 1987. A rapidez deste processo de desalojamento é atestada, por exemplo, pelo caso da ponte aérea, a ligação aérea extraordinária organizada por Portugal com a ajuda de companhias internacionais, que transportou 173.982 pessoas em 905 voos realizados entre 13 de maio e 4 de novembro de 1975 de Angola para Lisboa. Este substantivo criado politicamente pela supracitada Resolução 105/76 acabou por evoluir para um adjetivo carregado de preconceito e hostilidade.

Para os portugueses que viviam na metrópole, os refugiados eram somente os colonos castigados pela sua conduta imoral nas colónias, como evidenciam as seguintes citações de *O retorno*:

[O]s empregados [do Hotel] não nos querem cá e não gostam de nos servir. Acreditam que os pretos nos puseram de lá para fora porque os explorámos, perdemos tudo mas a culpa foi nossa e não merecemos estar aqui num hotel de cinco estrelas a sermos servidos como éramos lá (Cardoso 2011: 91).

Por outro lado, o preconceito em relação ao “retornado” é evidenciado nas palavras irónicas de Rui (o protagonista de *O retorno*), referindo-se ao seu primeiro dia de aulas na metrópole, no qual a professora se espanta por haver um aluno “retornado” louro e de olhos azuis na sala de aula: “Há retornados de todas as cores, em meio milhão de retornados deve haver retornados de todas as cores, até deve haver retornados verdes com pintas amarelas” (Cardoso 2011: 144).

O movimento migratório que se traduziu num exílio para cerca de meio milhão de pessoas ou mais ocorreu em dois momentos, o da expulsão (abrupta) e o da exclusão (prolongada). Foi nesta dualidade que os desalojados das ex-colónias africanas tiveram de (re)construir a sua identidade com evidentes traços de hibridez num Portugal cinzento a viver o Processo Revolucionário em Curso (PREC). A incapacidade dos portugueses no acolhimento e na convivência com os desalojados é também evidenciada por Rui: “[o]s de cá são gente esquisita [...], temos de aprender a contar com a boa vontade dos tугas” (Cardoso 2011: 209), “gente vestida de preto e cinzento, de bege e castanho” (Cardoso 2011: 111).

A explosão deste tema literário que se traduz no resgatar da voz dos desalojados da África colonial portuguesa, concedendo-lhes simultaneamente um lugar na história, pretende integrar a visão, ainda que polarizada, de

quem viveu este momento histórico ou de quem pretende perceber as suas origens (uma terceira geração que abre o diálogo e a ferida). O sentimento de africanidade (ou pelo menos alteridade) que persistiu todos estes anos, apesar do deslocamento físico da terra que os viu partir (e nascer para muitos), poderá estar na origem destes romances que surgem numa espécie de busca de identidade, através da memória, inaugurando uma nova escrita, ou pelo menos uma nova perspectiva, sobre o passado colonial português.

Margarida Calafate Ribeiro refere que o momento da descolonização e do país regressado das margens à origem faz com que se comecem a traçar novas relações (2004: 234-239), tendo despoletado, ainda nos anos setenta, a consciência sobre a identidade histórica portuguesa construída a partir de narrativas surgidas na multiplicidade de vozes ou pontos de vista. Referindo-se a Isabel Allegro de Magalhães, Calafate Ribeiro afirma que o termo “retornado” engloba os “emigrantes chegados de países europeus, soldados vindos das ex-colónias, exilados regressando do estrangeiro e retornados desembarcados de África. Portugal era para estes ‘regressados’ um país imaginado [...]” (2004: 235-236). Segundo a autora, estas “[n]arrativas de guerra, mas também narrativas de regresso [...] são importantes elementos de reflexão sobre o modo europeu/português de estar em África [...], são peças indispensáveis para entender o modo de estar hoje em Portugal” (Calafate Ribeiro 2004: 256).

Isabel Gould corrobora estas afirmações, defendendo que a “literatura de retornados é sobre Portugal, sobre Portugal e a sua relação com África, sobre o eu português, portanto, sobre a identidade portuguesa” (Gould 2010). Ainda assim, não é de ignorar o fato destes romances surgirem como um elemento exógeno à literatura portuguesa, no sentido em que aparentemente não dialogam com a tradição da literatura portuguesa, ao aludirem a um grupo de portugueses que se formou fora de Portugal e se criou em lugares de África, com outras referências culturais e vivenciais. Por outro lado, alguns destes textos rompem com um marcante sentimento nacionalista próprio de um determinado setor da literatura e cultura portuguesas, como já fizera António Lobo Antunes em grande parte de seus romances e intervenções jornalísticas, nos quais a Guerra Colonial, por exemplo, não só é tratada sem nenhum heroísmo, mas também sem nenhuma justificação histórica. Outros, pelo contrário, apresentam uma visão saudosista e acrítica da África perdida, supostamente idílica, onde os colonos brancos tratavam bem os seus empregados negros, como se pode apreciar nos textos de José Francisco Viegas ou Manuel Acácio. Neste

sentido, inauguram uma secção híbrida na literatura portuguesa. A cronologia de publicações revela que a fuga das colónias africanas, enquanto tema literário, foi surgindo primeiramente na sombra da Guerra Colonial. A título de exemplo podemos citar os romances *Autópsia de um mar de ruínas*, de João Melo (1984), *A sombra dos dias*, de Guilherme de Melo (1985), *Jornada de África*, de Manuel Alegre (1989), *A costa dos murmúrios*, de Lídia Jorge (1988), *As naus*, de António Lobo Antunes (1988) ou *Partes de África*, de Helder Macedo (1991). Ainda na década de 80, surge uma obra de pesquisa jornalística – *Os retornados estão a mudar Portugal*, de Fernando Dacosta e Leonel Brito – paralela ao primeiro estudo sociológico de Rui Penas Pires que reuniu dados estatísticos sobre o fenómeno da descolonização.

Mas é já no novo milénio que a memória do “retornado” emerge na ficção portuguesa. Francisco José Viegas publica em 2002 o romance *Lourenço Marques*, reeditado em 2012. O conto “Leão Velho” de Lídia Jorge surge em 2004, seguindo-se os romances *Os retornados – três vivências no feminino, num roteiro de África*, de Teresa Pizarro (2004), *Os retornados – um amor nunca se esquece*, de Júlio Magalhães (2008), *O último ano em Luanda*, de Tiago Rebelo 2008, *A balada do ultramar*, de Manuel Acácio (2009), *Retornados – o adeus a África*, de António Trabulo (2009) e *Angola, a terra prometida – a vida que os portugueses deixaram*, de Ana Sofia Fonseca (2009). A segunda década é inaugurada por Isabela Figueiredo com o polémico *Caderno de memórias coloniais* (2010), seguindo-se *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso (2011), romance apontado como o responsável pelo despertar do interesse editorial e da crítica literária pela temática. Surge também o romance *O último retornado*, de Júlio Borges Pereira (2012). Fernando Dacosta reedita o estudo jornalístico anteriormente referido – *Os retornados estão a mudar Portugal* em 2013. A publicação de estudos jornalísticos, tais como *Voltar – memória do colonialismo e da descolonização*, de Sarah Adamopoulos, ou *Os que vieram de África*, de Rita Garcia, ambos publicados em 2012, vem auxiliar o leitor menos contextualizado a enquadrar as obras literárias no contexto político e histórico-social da época.

E ao que assistimos em pleno século XXI é ao interesse pela memória portuguesa de África, longe da guerra e dos complexos de culpa coloniais, ainda que ligada ao chamado “marketing de nostalgia” (Ribeiro 2010), numa era de rever e até repensar a identidade nacional numa Europa globalizada e multicultural. Como diversas vezes relembra Eduardo Lourenço em *A nau de Ícaro* (2004), um diálogo aberto sobre a memória de África

poderá regenerar o papel de Portugal (enquanto colonizador) no espaço da lusofonia e com isso repensar as relações com os outros membros. Estes romances testemunham que África, mesmo numa era da pós-colonialidade, habita no baú da memória coletiva dos desalojados da denominada África portuguesa. Além disso, como referido anteriormente, estas obras virão a contribuir para uma maior complexidade na construção político-cultural da comunidade lusófona e para um debate mais aberto sobre a luso-africanidade na sociedade portuguesa.

Nas entrelinhas de *O retorno* e *Os retornados – um amor nunca se esquece*

Focando a atenção nos romances *Os retornados – um amor nunca se esquece* e *O retorno*, chama logo a atenção que ambos apresentam uma relação direta com conhecidos dados históricos ou empíricos. De forma explícita nos próprios títulos, mas também atestadas ao longo de ambos os enredos pela interferência de *topoi* comuns, sejam a fuga de África, a visão do império em declínio ou a reflexão sobre o “retornado”, enquanto representante de um grupo, e a sua particular assimilação no discurso nacional português.

Dulce Maria Cardoso, autora do romance *O retorno*, ela própria refugiada de Angola, escreveu sobre os que vindos de Angola chegaram à metrópole no ano de 1975. Neste romance, a perspetiva sobre a descolonização e o conturbado regresso de “portugueses” à metrópole é de um adolescente, o qual, apesar dos seus onze anos, apresenta um olhar nostálgico sobre o passado. A escolha do nome do protagonista, Rui, não terá sido inofensiva, tal como já sublinhara a própria autora do romance, tratando-se de uma forma verbal que pretende funcionar como uma espécie de metáfora do império a ruir: “evidentemente há algumas pequenas brincadeiras, ou seja, o Rui [...], o imperativo do verbo ruir, o império a ruir” (Cardoso apud Khan 2012: 130).

No romance *Os retornados – um amor nunca se esquece*, Júlio Magalhães, também ele retornado de Angola, retrata o drama das pessoas que regressaram a Portugal após o 25 de Abril de 1974, conduzindo o leitor até Luanda e a outras cidades angolanas, como Lubango ou Benguela. Trata-se de um romance com uma forte componente histórica, onde os factos empíricos interagem com os ficcionais, onde parte da trama é passada no avião e intercala várias perspetivas sobre este momento histórico – a de

quem retorna, mas também a dos portugueses da metrópole que desconheciam a realidade das colónias, como a própria hospedeira de bordo, a coprotagonista Joana. Além disso, este livro explora, por um lado, a sensação de apaziguamento com a história, pelo reconhecimento de que o momento revolucionário que Portugal vivia não permitiu fazer melhor do que aquilo que foi feito, recorrendo o autor a vários discursos políticos da época (fontes históricas) para fundamentar esta perspetiva, assumindo-se, por outro lado, a revolta de alguns intervenientes (desalojados) com o complexo processo de descolonização:

No grupo havia ainda quem não desculpasse a forma como a descolonização fora feita: Mário Soares e Rosa Coutinho eram os mais visados, mas quase três décadas depois alguns reconheciam que era impossível ter sido diferente [...]. E é incrível a ligação que eles continham a ter a Portugal (Magalhães 2011: 272-273).

No romance de Júlio Magalhães, Angola é, enquanto cenário, revivida como a paisagem imensa, nostalgicamente recordada por oposição ao avião, no qual grande parte da ação se desenrola. Em ambos os romances, explora-se a dor do trauma, ora pelo desencanto do abandono forçado e da perda dos bens, ora pelo revisitar das memórias de África. A disparidade entre a exaltação de expectativas sobre a metrópole bucólica, acumuladas nos últimos dias vividos em África, e a realidade com que deparavam à chegada é atestada na seguinte citação:

[A] grande maioria chegava completamente desenraizada, sem pontos de referência e para a escuridão total. Nem nas profundezas do mato africano se sentiriam assim tão desprotegidos. Amontoados à espera de saber como o Estado português ia solucionar o problema dos chamados “retornados” (Magalhães 2011: 165).

A visão do império português em queda é igualmente uma das linhas de leitura destes romances que assume o seu expoente à medida que os espaços se vão adensando – o aeroporto, os portos em África, o avião, condensando-se na descrição das instalações e do ambiente vivido no Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN):

Estavam lá [no IARN] retornados de todos os cantos do império, o império estava ali, naquela sala, um império cansado, a precisar de casa e de comida, um império derrotado e humilhado, um império de que ninguém queria saber (Cardoso 2011: 86).

É, por fim, a imagem do cais que se estende de Alcântara a Belém (na capital da metrópole) a que permanecera nas últimas décadas como símbolo dos restos do espólio do império português em África. Um cais cheio de contentores e caixotes vindos às pressas da já ex-colónias. E precisamente num lugar que tinha funcionado durante séculos no imaginário português como o do auge da grandeza ultramarina. Este cais a testemunhar a África portuguesa em ruínas contrasta com todo o cenário épico que Salazar se tinha encarregado de salientar durante o Estado Novo, instrumentalizando-o politicamente com a inauguração da Exposição do Mundo Português, em 1940, ou, posteriormente, com a inauguração, em 1960, do definitivo Padrão dos Descobrimentos.

Estacionamos no princípio do cais e os contentores perdem-se de vista ao longo da margem do rio. O Sr. Belchior diz que os contentores são as sobras do império, não deixa de ter piada que estejam a apodrecer no mesmo sítio onde o império começou, alguma coisa quer dizer, alguma coisa devemos aprender com isto, tudo na vida tem os seus porquês (Cardoso 2011: 188).

O “retornado”, representante da nostalgia de um grupo, cuja “identidade é forjada numa ‘dupla diáspora’ primeiro para fora de Portugal, depois para fora de Angola ou Moçambique coloniais, e as suas vivências africanas” (Castelo 2007: 382), assume protagonismo na construção da memória histórica da sociedade portuguesa pós-colonial, abrindo novas vias de interpretação ou teorização do processo de descolonização portuguesa. O “retornado” sem raízes que não se revê na imagem do colono europeu branco regressado à pátria, relembra, ao leitor historicamente menos informado, que o “retornado” não é só quem regressa, mas quem regressa sem nunca ter partido, para quem a metrópole é o refúgio de emigração obrigatório:

Coimbra nunca pensou em regressar a Portugal, até porque “regressar” não seria o termo correcto, já que nasceu em África e nunca estivera no continente. Trabalhava para o Estado português, conhecia bem Angola, a sua terra, como gostava de referir em todas as conversas que envolviam recordações (Magalhães 2011: 127).

Chegado aqui, o Pacaça [...] e nunca se esquece de dizer que tanto é retornado de Angola como de Moçambique, ou melhor, não sou retornado de coisa nenhuma, que a bem dizer nunca aqui tinha posto os pés e já o meu avô tinha saído daqui com a jura de nunca cá mais voltar (Cardoso 2011: 115-116).

Estes romances contextualizam o recente passado histórico de Portugal, no qual as *estórias* conduzem o leitor até África e ao mesmo comprometimento de outras literaturas de língua portuguesa. A imagem de “quase” paraíso africano é uma visão africanizada, mas não é a visão de um africano, nem de um europeu e a perspetiva sobre este período da história portuguesa choca com o discurso oficial, revelando a confusão política “intencionalmente” provocada entre descolonização e o fim da Guerra Colonial, quiçá para abafar este momento dramático da recente democracia portuguesa:

Dizem que o Vítor [que anda a servir no bar do Hotel] não gosta de retornados por causa do irmão que foi fazer a guerra na Guiné e veio de lá maluco. Não sei como podemos ter culpa do que aconteceu lá aos soldados que iam daqui. [...] os soldados foram obrigados, não havia nenhum que quisesse ir para lá, blá, blá, blá. [...] Se o Vítor tivesse ouvido a mãe saberia que nada nem ninguém obriga mais do que fome e que o pai embarcou no Pátria mais obrigado do que qualquer soldado (Cardoso 2011: 128-129).

Conclusão

A abordagem do tema dos “retornados” tem surgido noutras manifestações de arte, além da literatura. Em 2012, o filme *Tabu* trouxe ao cinema a questão da memória e da perpetuação de África no imaginário dos “retornados”. No ano de 2013, a Rádio Televisão Portuguesa (RTP) produziu a série *E depois do adeus*, que pretendeu retratar Portugal a viver o Processo Revolucionário em Curso e, às avessas, tematizar a chegada de refugiados das ex-colónias. Esta série surgiu na sequência da exibição de outra série de grande êxito – *Conta-me como foi* –, que retratava a sociedade portuguesa durante o Estado Novo. A historiadora Helena Matos, como consultora histórica de ambas as séries, comunga da ideia da urgência de se reescrever o capítulo da descolonização, sob a perspetiva da memória coletiva destes “retornados”: “Há um surgimento e não um ressurgimento destas narrativas e isso também é história – ninguém falava na situação deles, que é comum nos casos de refugiados” (Matos 2013). Paralelamente à série, a Rádio Antena 1 emitiu um programa *webradio* intitulado *Memória – depois do adeus, começar de novo*, que visava refletir o ambiente sonoro (músicas e excertos de noticiários radiofónicos da época) do período de 1975 e 1976 em Portugal.

Por um lado, estes romances parecem querer reparar o estigma dos “retornados” e torná-los atores deste capítulo da história portuguesa, sendo uma preocupação clara, nos romances aqui analisados, diferenciá-los dos combatentes da Guerra do Ultramar. Trata-se de estabelecer a factualidade histórica de que os “retornados” não foram (pelo menos não todos) opressores colonialistas, mas vítimas do regime e do fim abrupto do mesmo. Chama a atenção que só alguns romances não partilham esta visão saudosista ou nostálgica, marcadamente individual, até isolada. A título de exemplo, o romance *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo, contrasta com esta perspetiva de fazer as pazes com o passado, assumindo a culpa histórica de muitos colonos que se refugiaram em Portugal. Mais um exemplo, assim, da complexidade semântica que engloba o termo “retornado”.

Mais do que justa, a integração da memória coletiva dos “retornados” é importante para a construção da identidade nacional, seja de Portugal, Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde ou São Tomé e Príncipe. Tratar-se-á de traçar um novo rumo no diálogo luso-africano dentro do amplo espectro da lusofonia, integrando a memória coletiva e cultural da comunidade de africanos ou luso-africanos residentes em Portugal desde os anos 70 do século xx. No que confere ao espaço da “cidadania social” da população afro-portuguesa ou luso-africana, esta literatura de “retornados” virá, igualmente, esclarecer sobre uma parte da sociedade portuguesa sobre a qual, apesar da convivência há mais de quarenta anos, ainda se evita falar. Sheila Khan pretendeu com a publicação do seu livro *Imigrantes moçambicanos em Portugal* iniciar o esclarecimento e a discussão deste tema. Durante a sua pesquisa, verificou que para “muitos dos entrevistados a memória é um tempo que passou, o lugar do não-dito, dos murmúrios que, ironicamente, se consolida, também, com a preguiça que a sociedade portuguesa demonstra ao empurrar para as margens a presença destes sujeitos no espaço do tecido nacional e pátrio pós-colonial português” (Khan 2011). Na opinião de Khan, Portugal não terá conseguido integrar estes refugiados, sejam “regressados” ou não, na sociedade, tornando-os pessoas sem voz, logo cidadãos mutilados de um direito fundamental e, deste modo, mantém o fim da colonialidade no plano da amargura pela longa guerra e consequente perda de território.

Nestes romances, fala-se de memórias através de um desenterrar de um modo de ser e viver africano, perspetivado na visão daqueles que, nascidos ou emigrados em Angola, residem a partir de 1974 num Portugal povoado de preconceitos herdados do fascismo. Este ato de pôr a descoberto,

em que a dicotomia branco/negro se desdobra numa noção polissêmica de “retornado” – africano/português; angolano/moçambicano; português/retornado; retornado nascido na metrópole/nascido nas colónias, cria um espaço identitário-cultural híbrido com o qual a sociedade portuguesa começa a dialogar. Parafraseando Inocência Mata, parece que, por um lado, as literaturas africanas de língua portuguesa participam da tendência, quase um projeto, de investigar a apreensão e a tematização do espaço colonial e pós-colonial e regenerar-se a partir dessa originária e contínua representação, sendo um instrumento nacional para contar a história de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique ou São Tomé e Príncipe. Ao mesmo tempo e por outro lado, a condição ou característica pós-colonial da literatura portuguesa debruçar-se-ia sobre a intenção de recuperar, a partir da memória narrativa dos denominados “retornados”, um passado do qual Portugal se alienou e daí que não o tenha incorporado suficientemente, ainda, no discurso da História Contemporânea.

Tal como no caso anglosaxónico, no qual os estudos culturais apresentam um longo trabalho sobre o papel da memória na construção da história nacional, Portugal, à semelhança de outros países colonizadores, poderá, com o surgimento destes romances que aspiram a uma leitura atenta das entrelinhas da descolonização e simultaneamente se perpetuam como testemunhos claros de que a memória coletiva dos “retornados” é parte da história de Portugal, suplantando o vazio histórico ainda vigente na área da historiografia, na sociologia, na história da literatura ou nos dos estudos culturais, entre outras disciplinas.

Neste sentido, servindo-me ainda das palavras de Inocência Mata (2000), inspiradas em Boaventura de Sousa Santos (1994: 279-280), uma das potencialidades destes romances apelidados de “literatura de retornados” poderá ser a contribuição para este projeto de (re)escrita que consiste na “proposta de uma deslocação dentro do mesmo lugar para nele agenciar tanto a catarse dos lugares coloniais como as tensões pós-coloniais”. Desta forma, estaríamos perante um contradiscurso que intenta a mudança no contexto do discurso dominante, sendo o discurso dominante aquele formado pela literatura canónica e com nomes já emblemáticos.

Referências bibliográficas

- CARDOSO, Dulce Maria (2011): *O retorno*. Lisboa: Edições Tinta da China.
- CASTELO, Cláudia (2007): *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.
- DACOSTA, Fernando (2013): *Os retornados mudaram Portugal*. Lisboa: Edições Parsifal.
- GARCIA, Rita (2012): *Os que vieram de África*. Alfragide: Oficina do Livro.
- RIBEIRO, Raquel (2010): “Os retornados estão a abrir o baú”. Em: *O Público*, caderno Ípsilon, 12.08.2010. <<http://ipsilon.publico.pt/livros/texto.aspx?id=263209>> (Consultado em 9 de setembro de 2014).
- KHAN, Sheila (2011): “Um silêncio colado à língua – ‘imigrantes’ afro-moçambicanos em Portugal”. Em: *Buala*, Blogue coordenado por Marta Lança <<http://www.buala.org/pt/jogos-sem-fronteiras/um-silencio-colado-a-lingua-imigrantes-afro-mocambicanos-em-portugal>> (Consultado em 9 de setembro de 2014).
- KHAN, Sheila (2012): “O imaginário do império-navio e o inefável namoro Brasil/Angola”. Em: *Via Atlantica*, 22, S. 127-138. <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/51686/55752>> (Consultado em 9 de setembro de 2014).
- LOURENÇO, Eduardo (2004): *A nau de Ícaro, seguido de imagem e miragem da lusofonia*. Terceira edição. Lisboa: Gradiva.
- MAGALHÃES, Júlio (2011): *Os retornados – um amor nunca se esquece*. 16.^a ed. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- MATA, Inocência (2000): *O pós-colonial na poesia africana de língua portuguesa*. Lisboa: Universidade de Lisboa. [Texto apresentado no x Congresso Internacional da ALA-DAA (Associação Latino-Americana de Estudos de Ásia e África) sobre Cultura, Poder e Tecnologia: África e Ásia face à Globalização – Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro – 26 a 29 de outubro de 2000] <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/>> (Consultado em 9 de setembro de 2014).
- MATOS, Helena (2013): “Depois do adeus, os retornados agora na ficção da TV”. Em: *O Público*, 14.01.2013. <<http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/depois-do-adeus-os-retornados-agora-na-ficcao-da-tv-1580718>> (Consultado em 9 de setembro de 2014).
- PIRES, Rui Pena (coord.) (1987): *Os retornados: um estudo sociográfico*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004): *Uma história de regressos, império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994). *Pela mão de Alice – o social e o político na Pós-Modernidade*. 3.^a ed. Porto: Edições Afrontamento.

(Des)identidades retornadas: da nostalgia à crítica do colonialismo suavezinho dos portugueses

Luciana Moreira Silva

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

1. Introdução

Pretendo neste texto partir de uma leitura comparada de duas obras, *A balada do ultramar*, de Manuel Acácio, e *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo, de modo a analisar a memória de África e a experiência de vida naquele continente por parte dos portugueses, depois chamados de *retornados*, bem como do seu regresso a Portugal, num conturbado pós-25 de Abril. Questionarei, ao longo do texto, em que medida se pode ou não inserir as obras em causa dentro da literatura pós-colonial e em que medida essa literatura consegue, ou não, fazer uma análise crítica do processo de retorno a que foram sujeitos os repatriados das ex-colónias portuguesas.

Tendo por base os conceitos de colonialismo e pós-colonialismo e levando a cabo um estudo comparatista, serão abordados, paralelamente, nas obras indicadas: a experiência de África, o 25 de Abril e o regresso a Portugal, a (des)identificação com o país e a consciência (des)politizada e (pós)colonial dos autores, com o intuito de encontrar as semelhanças e as diferenças apontadas relativamente a este período da história portuguesa. De facto, numa análise literária comparada, de acordo com Helena Buescu “a sociabilidade e a historicidade” (1991: 18) das obras estudadas devem ser tidas em conta, para que os resultados do comparatismo possam ter uma leitura actual e contextualizada, resultante da importância da “perspectiva histórica” de que fala, por sua vez, Claudio Guillén (2001: 386).

Para Miguel Vale de Almeida, o pós-colonialismo é uma área de estudos que tem levado à “crítica radical” das formas de conhecimento e das “identidades autorizadas pelo colonialismo e pela dominação colonial” (2000: 228). Nesta linha, farei emergir de *A balada do ultramar* e *Caderno de memórias coloniais* – que demonstram ambas o quanto dói ainda levantar estas questões de carácter tão político, cultural e social, mas também tão emocional – o que há, ou não há, de consciência pós-colonial relativa-

mente ao colonialismo português em África. É, portanto, necessário reler o passado para se olhar corretamente a atualidade, integrando aquele nesta.

2. Contextualização do repatriamento dos portugueses que viviam nas ex-colónias

Para fazer referência ao contexto do regresso a Portugal da população branca, até 1974 e 1975 residente nas colónias portuguesas, é premente retroceder um pouco ao período que fomentou a partida de grande parte desses que hão-de tornar-se *os retornados*, num momento em que o país escondia graves problemas de sustentabilidade, ao mesmo tempo que revelava uma imagem de nacionalidade forte e imperial. De facto, de acordo com Eduardo Lourenço, o Estado Novo, sob uma máscara de modéstia, veio, através da educação e também da sua máquina de propaganda nacional, criar uma

[...] fabricação sistemática e cara de uma lusitanidade exemplar, cobrindo o presente e o passado escolhido em função da sua mitologia arcaica e reaccionária que aos poucos substituiu a imagem mais ou menos adaptada ao país real dos começos do Estado Novo por uma ficção ideológica, sociológica e cultural mais irrealista ainda do que a proposta pela ideologia republicana (Lourenço 2009: 33).

Tal era a grandiosidade do Império, projectada e imaginada pelo regime, que cumpre aqui chamar a atenção para a reconfiguração feita por Margarida Calafate Ribeiro que, partindo da conceptualização de Boaventura de Sousa Santos sobre a ideia de “centro” e “periferia”, adapta o conceito de “a imaginação do centro” aí contida, para se poder referir ao “império como imaginação do centro” (Ribeiro 2004: 15). O império português era, portanto, um império imaginado, desde a magnífica fundação do país até à exemplaridade dos descobrimentos portugueses, terminando no frágil império colonial que ruía sem que os portugueses dissessem perceber.

Mas é essa ideia imperial e de grandiosidade, veiculada pela posse de colónias num momento em que a Europa já havia descolonizado África, ou estava em vias de descolonização, que fez com que muitos portugueses partissem para esses territórios além-mar, buscando, muitas vezes, as condições de vida que a metrópole não permitia. De facto, o antropólogo Rui Pena Pires, na sua obra *Migrações e integração*, dedica um capítulo ao

estudo do repatriamento dos portugueses, baseando-se no recenseamento da população portuguesa em 1981, bem como em entrevistas a retornados, e conclui que “a maioria dos portugueses radicados nas colónias tinha emigrado para África nos anos 50 e 60”, o que coincidiu com “a reorganização do sistema colonial português” (Pires 2003: 194), uma vez que, devido aos conflitos e ao início da Guerra Colonial, o Estado Novo promoveu uma maior mobilização de colonos para as ex-colónias, para engrandecer a presença portuguesa. Assim muitos são os que vão partir, à “procura de oportunidades acrescidas de promoção e realização pessoal” (Pires 2003: 194), lá, onde o império parecia vasto, perante a pequenez que se vivia no Portugal salazarista.

No entanto, o golpe militar que colocaria fim ao regime ditatorial a 25 de Abril de 1974, uma longa guerra colonial de 13 anos que já não permitia negociações com os movimentos de libertação das ex-colónias, e os próprios movimentos de libertação já cansados dessa guerra que não tinha par em outros processos de descolonização (a não ser o da Argélia, mas ainda assim, em menor escala), levaram a que se desse um processo de descolonização rápido e desorganizado, não tendo havido espaço a que se pensasse na população branca ali residente, e no perigo que corria enquanto imagem presentificada do colonialismo português.

Assim se dá a chegada desses portugueses-*Outros*, que viriam desestabilizar ainda mais o país, no rescaldo de uma revolução, com tanto ainda para limpar e arrumar. Nas palavras de Eduardo Lourenço, tratou-se de uma “invasão-enxurrada das pedras vivas dessa imperialidade, amontoadas ao acaso no Aeroporto da Portela” (Lourenço 2009: 43), após vários dias de semelhante amontoamento nos aeroportos das principais cidades das ex-colónias, à espera da possibilidade de regressar para a nada desejada metrópole.

Voltando a Rui Pena Pires, olhe-se agora para os números, a que o autor teve acesso através do recenseamento de 1981, o primeiro desde a descolonização:

Ao longo do ano de 1975 chegaram a Portugal cerca de meio milhão de portugueses até então radicados nas colónias, maioritariamente em Angola (61%) e em Moçambique (34%). Esse número representava, na altura, quase 5% da população do país (Pires 2003: 189).

[...] proporcionalmente ao número de habitantes do país de destino, o repatriamento dos portugueses de África foi, porém, a maior das correntes migratórias deste tipo [...] em Portugal representaram 5% da população, e em França 3,5% (Pires 2003: 191).

Dois terços dos retornados nasceram em Portugal (63%), embora esta proporção se invertesse nas camadas mais jovens (75% dos menores de 20 anos eram naturais das colónias) (Pires 2003: 200).

Estão, deste modo, apresentados os dados relativos a esse complicado regresso de um número tão elevado de pessoas. Foi, de facto, um processo sem comparação com outro caso de descolonização europeia, mas onde se pode verificar que ao contrário de outros países, a esmagadora maioria das pessoas, à excepção dos mais jovens, regressava de facto ao lugar onde havia nascido, não se podendo verificar aqui aquilo que seria um processo eminentemente diaspórico, caso os migrantes se deslocassem para um país com o qual não tinham relações ou onde não tinham raízes. Trata-se aqui de uma diáspora enviesada, na medida em que há, de facto, uma partida não desejada, mas neste caso para o país de onde se é originário.

3. O (pós)colonialismo em *A balada do ultramar* e *Caderno de memórias coloniais*

As duas obras em estudo serão analisadas atendendo maioritariamente à experiência em África (1), ao 25 de Abril e o regresso a Portugal (2) e à (des)identificação com o país (3). Estes tópicos espelham bem, não só o relacionamento das personagens (ou narradores) com a África das colónias portuguesas, bem como com o momento de ruptura e o regresso a Portugal, analisando-se a consciência pós-colonial relativamente a todo o processo.

Em ambas as obras os narradores são personagens centrais na estrutura da narrativa, podendo ser lidos como autodiegéticos, ainda que as “figuras” em torno das quais tudo gira sejam África e a descolonização. Em Isabela Figueiredo¹ encontramos uma narradora autobiográfica, *retornada* também ela, que denuncia ferozmente a presença branca em Moçambique, por meio de uma linguagem coloquial, dura e chocante, que está precisamente ao serviço dessa denúncia. Em Manuel Acácio, autor que não viveu

1 Isabela Figueiredo nasceu em 1963 em Lourenço Marques (hoje Maputo), filha de colonos portugueses e regressou a Portugal em 1975. Foi jornalista e optou, posteriormente, pelo ensino. *Caderno de memórias coloniais* é o resultado de vários textos publicados no seu blog “O Mundo Perfeito” sobre a sua experiência em Moçambique e a vinda para Portugal.

na primeira pessoa a descolonização², encontramos um narrador, autodiegético, ele sim *retornado*, que recorre à memória constantemente, num exercício de regresso ao passado tão nostálgico quanto pouco revelador de um posicionamento crítico, embora surjam, por vezes, alguns laivos de consciencialização. Essencialmente, este é um narrador voltado para África, para o passado, e para o que lá deixou, não tendo havido espaço a uma análise mais cuidada dos factos que levaram a um processo de descolonização repentino e, consequentemente, a um retorno complicado. O regresso foi, claramente, conturbado e as obras espelham a imagem desses portugueses que tinham partido em busca de um *el dorado* prometido, ou que, já haviam nascido em África, e para quem Portugal não passava de um país manchado pelo “cinzentismo” (Acácio 2009: 148), em oposição à África que lhes deu a liberdade não encontrada no país de origem.

Ainda assim, é necessário sair de si para avaliar o processo e ter em conta o lugar do *Outro*, o negro, que era o habitante genuíno dos espaços colonizados, mas que estava condicionado a viver nos musseques, nas palhotas, nos bairros de caniço, aos quais regressava após um dia de árduo trabalho, eventualmente na construção de um bairro colonial ou de um cinema imperial, que dificilmente poderia frequentar. Assim, e partindo do princípio de que a literatura é, muitas vezes, uma reação esteticamente trabalhada de uma determinada realidade, é necessário verificar até que ponto se desconstrói tudo quanto foi impingido aos portugueses pela história imperial, mais imaginada do que real, que havia sido incutida pelo Estado Novo. Assim, nada melhor para aclarar este tópico do que as palavras de Boaventura de Sousa Santos, ao fazer uma leitura de Homi Bhabha:

O lugar do crítico pós-colonial tem de ser construído de modo a que possa interromper eficazmente os discursos hegemónicos ocidentais que, através do discurso da modernidade, racionalizaram ou normalizaram o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, das nações, raças, comunidades ou povos (Santos 2006: 218).

Ora, é precisamente nessa direcção que o título deste trabalho aponta, ao colocar em causa a nostalgia da imperialidade portuguesa, quando é

2 Jornalista na TSF, Manuel Acácio nasceu em 1964, em Évora. Não é nem retornado e nunca foi a África. Segundo Raquel Ribeiro o autor “foi casado com uma portuguesa que se dizia angolana, retornada. Admite que *A balada do ultramar* é o seu luto pela morte da mulher (há cinco anos), mas também o luto que milhares de portugueses não fizeram” (Ribeiro 2010).

necessária a desconstrução da ideia de um imperialismo multirracial e luso-tropicalista, exposta por Gilberto Freyre, e astutamente aproveitada pela ideologia colonial do Estado Novo.

3.1 A experiência de África

A experiência da vida nas ex-colónias é bastante referida nas obras em estudo. Ambos os narradores, através do exercício da memória, recordam as suas experiências, as suas vivências, os seus dia-a-dia, em Angola ou Moçambique. As recordações são boas, são de uma vida agradável, de quem se inseria numa classe média capaz de passear, frequentar esplanadas e restaurantes, o que não acontecia à esmagadora maioria dos portugueses que viviam na metrópole. Para avaliar melhor esta experiência de África nos autores estudados, atente-se, antes de mais, em alguns excertos exemplificativos:

Para atenuar a amargura que sentia naquele momento, restavam-me as recordações do tempo em que fui feliz com a minha família. Como nas tardes em que íamos ter com os amigos ao Baleizão e pedíamos aquelas enormes canecas de cerveja baptizadas pelos soldados como *patas de elefante*. Enquanto petiscávamos uns camarões com jindungo, uns lagostins ou umas sapateiras, as crianças iam debicando nos pires que os empregados mantinham sempre cheios de jinguba e de castanha de caju. Mais tarde, já cansadas da brincadeira, elas sentavam-se à mesa com a gente e deliciavam-se com uma magnífica taça de gelado (Acácio 2009: 13).

Em Lourenço Marques, as pessoas sentavam-se no restaurante, de preferência no exterior, porque as ventoinhas no interior eram inúteis, e o ar condicionado, um luxo, conversando, durante prolongadas horas, sobre o *fait divers* colonial; bebiam do bom e do melhor e, eventualmente, fodiam, no final, em casa ou fora dela, legitimamente ou não. Em Moçambique era fácil um branco sentir prazer de viver. Quase todos éramos patrões, e os que não eram, ambicionavam sê-lo (Figueiredo 2010: 25).

Ora, é possível verificar que ambos os narradores fazem referência a memórias de momentos prazenteiros, em que a vida parecia correr como um rio de águas mansas, num Éden prometido, onde cada um podia, efectivamente, construir, sem grande esforço, uma vida fácil, podendo tirar partido de bons momentos diários, numa posição sempre de superioridade, inseridos que estavam numa classe que permitia ser *patrão*, só por se ser branco.

Efectivamente, em ambos os livros se verifica que os narradores se identificam bastante com aquele continente em que foram felizes, de onde trazem as melhores memórias de um passado que jamais poderá ser revisitado. A nostalgia é comum a ambos, quer em Isabela ao referir que “era África, inflamante África, sensual e livre” (Isabela 2010: 34), quer em Manuel Acácio, quando diz que “Em Angola, nós dávamos muita importância às questões relacionadas com a qualidade de vida e com o bem-estar, e sentíamos um enorme gozo por estarmos sempre à frente da metrópole” (Acácio 2009: 26). Isso é comum a ambos os narradores, e é comum aos *retornados*, em geral. E isso é o que não se lhes pode pedir que percam – a saudade dos tempos vividos num outro espaço, agora outro espaço-tempo. Aquilo que a crítica pós-colonial pretende é apenas a desconstrução do discurso colonial, de modo a ultrapassar definitivamente esse momento histórico que insiste em manter-se numa colonialidade³ teimosa.

Mas há, à partida, uma leitura que salta à vista nos excertos já transcritos. Em Manuel Acácio os excertos apresentados, tal como muitas outras passagens do livro, não passam de memórias de um tempo em que tudo corria bem, uma recordação acrítica que revela ainda a vivência da colonialidade no momento presente, já que o que ali se pode encontrar é apenas saudosismo e desejo de que o tempo volte para trás.

No entanto, em Isabela Figueiredo o excerto escolhido acima revela o tom irónico da narradora, que denuncia o quão fácil era ser-se branco nas colónias, deixando implícito que o mesmo não acontecia com os negros visto que “Esta era a ordem natural e inquestionável das relações: preto servia o branco, e branco mandava no preto (Figueiredo 2010: 24). Deste modo, a autora assume uma posição bastante crítica da vida colonial e parece inserir-se perfeitamente naquilo a que o escritor queniano Ngugi wa Thiong’o chamou de descolonização da mente no seu livro *Decolonising the Mind* (1986), ideia retomada por Walter Dignolo, que é, precisamente aquilo que é necessário fazer de modo a quebrar a ideia de colonialidade anteriormente exposta.

3 O termo “colonialidade” (*coloniality*) é inicialmente teorizado por Anibal Quijano, sociólogo peruano, e refere-se à continuidade da experiência colonial no período pós-colonial, quer nas relações dos ex-colonizadores face aos ex-colonizados, quer mesmo nas relações de poder que se criam dentro dos próprios países recém-libertados (Dignolo 2007: 451).

The crooked rhetoric that naturalizes ‘modernity’ as a universal global process and point of arrival hides its darker side, the constant reproduction of ‘coloniality’. In order to uncover the perverse logic – that Fanon pointed out – underlying the philosophical conundrum of modernity/coloniality and the political and economic structure of imperialism/colonialism, we must consider how to decolonize the ‘mind’ (Thiong’o) and the ‘imaginary’ (Gruzinski) – that is, knowledge and being (Mignolo 2007: 450).

Efetivamente, esta vivência em África deveria revelar também o encontro com o *Outro*, com o negro colonizado, e expor as relações entre colonizador e colonizado nas ex-colónias africanas. Isso efectivamente acontece em Isabela Figueiredo, que, tanto quanto se pode ler no livro, desde cedo, ainda em Moçambique, já não compactuava com as relações de poder existentes entre os brancos colonizadores, ali encarnados na personagem do seu pai, e os colonizados desrespeitados e maltratados. Os excertos que se seguem são dois dos muitos que se podem encontrar na obra, e em que a autora denuncia os abusos por parte dos brancos/portugueses:

Os livros mostravam-me que na terra onde vivia não existia redenção alguma. Que aquele paraíso de interminável pôr-do-sol salmão e odor a caril e terra vermelha era um enorme campo de concentração de negros sem identidade, sem a propriedade do seu corpo, logo, sem existência (Figueiredo 2010: 27).

Era absolutamente necessário ensinar os pretos a trabalhar, para seu próprio bem. Para evoluírem através do reconhecimento do valor do trabalho. Trabalhando poderiam ganhar dinheiro, e com o dinheiro poderiam prosperar, desde que prosperassem como negros. Poderiam deixar de ter uma palhota e construir uma casa de cimento com telhado de zinco. Poderiam calçar sapatos e mandar os filhos à escola para aprender ofícios que fossem úteis aos brancos. Havia muito a fazer pelo homem negro, cuja natureza animal deveria ser anulada – para seu bem (Figueiredo 2010: 51).

Deste modo a narradora denuncia a quase escravatura que ainda se mantinha no terceiro quartel do século xx e, num tom altamente irónico, incorpora no seu discurso (no segundo exemplo) as palavras que ouvia na infância aos colonos portugueses, deixando irromper a sua própria voz, de vez em quando. Fá-lo de forma a proceder à desconstrução desse mesmo discurso, tão paternalista quanto diminuidor da figura do negro, que era visto como um instrumento e existia para que a vida do colonizador fosse mais fácil.

A sua capacidade crítica deve-se, em grande medida, à sua própria posição subordinada na hierarquia social. Mesmo sendo branca, a narradora encontra-se numa posição desprivilegiada por ser mulher, goza de menos liberdades que os rapazes da sua idade, inserida que está, forçosamente,

numa sociedade patriarcal. Esta vivência pessoal torna-a também capaz de perceber as injustiças sofridas por outros subalternizados.

Por outro lado, na narrativa de Manuel Acácio quase não há referências aos negros, como se de facto eles não fizessem parte daquele mundo colonial. E não faziam, a não ser como instrumentos ou objectos ao serviço dos portugueses, tal como denunciou Isabela Figueiredo, e como se pode ler no excerto que se segue:

Ainda hoje, continua sem se dar o devido valor ao sacrifício das pessoas que foram para lá e, ao longo de sucessivas gerações, transformaram Angola e Moçambique em dois dos países africanos mais desenvolvidos da altura. Não o fizemos sozinhos, como é óbvio. Sem o suor e a abnegação das populações locais não teríamos conseguido edificar uma obra tão importante, mas não faz qualquer sentido ignorar que o factor que fez a diferença foi a nossa capacidade de sonhar (Acácio 2009: 137).

Ainda que pretenda valorizar o trabalho das populações locais, entenda-se, dos negros, o autor faz uma apologia acrítica da presença portuguesa em África, pedindo a valorização de uma época em que o *sonho*, diz o narrador, mas também a capacidade de subjugar o *Outro*, acrescento eu, levaram à edificação de grandes cidades coloniais, espaços de movimentação de brancos, onde os negros entravam ao serviço dos primeiros. O narrador de Manuel Acácio não esquece, antes evoca a “imagem do *português-colonizador* que durante quinhentos anos nos serviu de referência e viático épico e moral” (Lourenço 2009: 119).

Assim, se é legível, em Manuel Acácio, o saudosismo do povo português construtor de um império, que não aceita o regresso e a perda e desvalorização desse mesmo império, também é legível em Isabela Figueiredo a posição crítica pós-colonial, a que se referia Miguel Vale de Almeida em citação anterior, relativamente a um império construído e mantido com o suor dos povos que desde sempre ocuparam o local a que os portugueses chamavam seu. É a própria Isabela que refere que “todos os lados possuem uma verdade indesmentível” (Figueiredo 2010: 115), e, claramente, este é um tema ainda não consensual na sociedade portuguesa de hoje.

Assim, a memória que Isabela Figueiredo tem de África é uma memória trabalhada e reflectida, e não é identificável com a memória do narrador de Manuel Acácio, que é isenta de problematização, voltada para o passado, não reflectindo o presente português da descolonização e pós-25 de Abril.

3.2 O 25 de Abril e o regresso a Portugal

O 25 de Abril foi de facto um período complexo da história de Portugal, e cujos ecos ainda hoje se fazem sentir. No que respeita aos *retornados*, esta data implicou um ponto de viragem maior ainda, na medida em que foi o início de um processo que os levaria à repatriação massiva para a metrópole (que entretanto acabara de deixar de o ser). Por isso mesmo esta data e a sua análise ocupa sempre um espaço considerável nas narrativas que contam o regresso dos portugueses que viviam em África, e *A balada do ultramar* e *Caderno de memórias coloniais* não são excepção.

Começando por Isabela Figueiredo, o excerto que se segue é revelador do que sentiram os portugueses das colónias aquando do golpe militar a 25 de Abril e denuncia também a relação que aqueles tinham com Portugal e as pretensões que conjecturaram relativamente a uma independência branca.

Após o 25 de Abril já se ouvia falar livremente sobre a guerra. Até porque os turras entravam pela cidade dentro e foi necessário explicar de onde vinham, quem eram esses invasores cheios de poder.

Percebi que os colonos desejavam a independência, mas sob poder branco. Eventualmente partilha de funções administrativas com um ou outro mulato educado, maleável. A FRELIMO era indesejada. Aquela terra, diziam, não seria nem para os negros nem para a metrópole, mas para os brancos que ali viviam. Seria uma independência branca; pretendia-se erguer ali uma África do Sul-califórnia-portuguesa.

Ainda hoje os vejo envolvidos na mesma nostalgia. “A independência foi mal feita, e os culpados foram o Mário Soares e o Almeida Santos, que nos venderam e entregaram tudo aos pretos”. Eu traduzo, “aquilo que entregaram aos pretos deviam tê-lo entregue a nós, que logo tratávamos da negralhada”. Quando revelam, com lágrimas sinceras, “deixei o meu coração em África”, eu traduzo, “deixei lá tudo e tinha uma vida tão boa” (Figueiredo 2010: 83).

A autora de *Caderno de memórias coloniais* põe aqui em evidência que os brancos que habitavam Moçambique viram no 25 de Abril uma hipótese de conseguir uma independência branca para a então colónia portuguesa. Isabela Figueiredo continua a denunciar a mentalidade colonialista e colonizadora dos colonos portugueses que, ao referir as saudades que sentem daquele país e dos tempos que lá viveram, estão antes a referir as saudades do tempo em que podiam exercer uma pretensa superioridade relativamente a outros povos e a recordar o nível de vida, elevado, que tiveram oportunidade de lá viver, sendo isto um exemplo claro de colonialidade em período pós-colonial.

Ora, essa mentalidade dos *retornados* denunciada pela própria *retornada* é a que vamos encontrar no narrador de Manuel Acácio, maioritariamente voltado para um passado brilhante, sem que se lhe possa verificar um processo efectivo de descolonização mental. Assim, a personagem/narrador vai também fazer a denúncia, mas agora dos saques levados a cabo pelos negros, fazendo uma leitura em que parece quase criticar o facto de estes terem deixado de ser os *deserdados da terra*, ou os *mansos*, para requererem, nada mais nada menos, do que o *reino* dos brancos, ainda que esse *reino* tivesse sido edificado com o suor desses *mansos*, em territórios que a própria ancestralidade legitimava como seus.

Os saques às residências dos brancos multiplicavam-se um pouco por todo o lado, como se o nosso medo atraísse a desamparada crueldade dos pobres. [...] Até parecia que os *deserdados da História* tinham virado costas as seculares homilias que lhes repetiam, *bem-aventurados os mansos, porque possuirão a terra*, preferindo esgrimir as novas bíblias em que lhes ensinavam a gritar *venha a nós o vosso reino* (Acácio 2009: 55).

É claro, no entanto, que para além da revolta dos negros face à subjugação colonial a que estavam sujeitos, houve ainda um outro factor determinante que conduziu a estes tumultos, e que Isabela afflorou no excerto anterior. Trata-se da guerra colonial, não assumida nunca durante o regime, mas que fez crescer a revolta naqueles que nela se viam directamente envolvidos. Se, por um lado, o 25 de Abril se dá essencialmente pela recusa de uma grande parte das Forças Armadas portuguesas em continuar o conflito, por outro lado, os movimentos de libertação foram alimentando o desejo de libertação ao longo de treze largos anos, através dos quais não pôde deixar de crescer a culpabilização dos brancos e dos colonos pela ocupação dos territórios que queriam ver libertados do jugo colonial. É nesse sentido que Eduardo Lourenço refere que “durante 13 anos de guerra colonial na Guiné, em Angola e em Moçambique, milhares de quadros milicianos, estudantes, médicos, intelectuais, foram mobilizados para a última e absurda cruzada contra o independentismo africano” (Lourenço 1999: 69). Foram essa guerra e o regime que a mantinha os grandes responsáveis quer pela revolta que levaria ao 25 de Abril, quer pelo aumento desse ódio ao colono e à desorganizada descolonização feita por um novo estado, num contexto em que as negociações eram quase impossíveis. Com efeito, as independências trouxeram actos de violência contra os brancos que ainda estavam nas ex-colónias e o medo e a necessidade de fuga tomaram aqueles que ali habitavam. Como diz Manuel Acácio: “muitos de nós sentiam receio de

confessar estar de partida, não fosse alguém querer fazer-lhes mal” (Acácio 2009: 75).

Mas o regresso não haveria de ser fácil. Foi, para muitos, uma experiência traumática, na medida em que os desligava da terra em que foram felizes e os fazia regressar a uma metrópole que não era vista com bons olhos e que, o que também é legível em ambos os livros, era, em muito, inferior à vivência nas colónias. Dá-se assim um duplo choque, o de abandonar repentinamente o espaço-português-colónia que consideravam seu, e o de regressar a um Portugal que era efectivamente seu, mas que consideravam inferior, principalmente comparando-o aos avanços vistos na Europa, e relativamente aos quais o país ficara à margem. É neste sentido que Boaventura de Sousa Santos fala de “jogos de identidade no espaço-tempo português” (Santos 2006: 232), na medida em que Portugal, ou, neste caso, os portugueses, se sentiam superiores quando se olhavam ao espelho dos colonizados, mas sentiam-se inferiores, se se olhavam no espelho da Europa. Deste modo, nada mais natural que a recusa em voltar para um país que foi sempre um subalterno relativamente à tão próxima Europa, quando nas colónias a imagem que os portugueses que ali habitavam tinham de si mesmos era a da superioridade face aos povos negros, colonizados. Como, pois, lidar com esta inversão de papéis?

3.3 (Des)identificação com o país

De acordo com Eduardo Lourenço, “cada povo só o é por se conceber [...] como se existisse desde sempre e tivesse consigo uma promessa de duração eterna” (Lourenço 1999: 9) e, de acordo com o mesmo autor, é essa convicção que confere “o que chamamos identidade”, ou melhor, identidade nacional.

No caso particular aqui em estudo, o que as obras revelam é que *os retornados* não se identificam com o país a que chegam, não sendo possível avaliar neles um sentimento de pertença, porque, ao contrário, os *retornados* falam mais vezes em desenraizamento. Ainda à luz do filósofo citado, isso não é difícil de entender, porque os recém-chegados não se sentem pertencentes ao mesmo povo que encontram na ex-metrópole, depois das vivências tão distintas que trazem marcadas na memória. De facto o país a que regressaram, com o passado que foi possível trazer encaixotado, é visto, como algo de diminuto, acanhado e atrasado, face às vidas vividas nas ex-

colónias. O choque inicial é deveras flagrante, como se lê em *Caderno de memórias coloniais*:

A metrópole era suja, feia, pálida, gelada. Os portugueses da metrópole eram pequeninos de ideias, tão pequeninos e estúpidos e atrasados e alcoviteiros. Feios, cheios de cieiro, e pele de galinha, as extremidades do corpo rebentadas de frio e excesso de toucinho com couves (Figueiredo 2010: 123).

A autora, através de uma linguagem que coloca o leitor entre o divertido e o esmagado, deixa claro o que pensa de Portugal e dos portugueses que também não a aceitaram, não gostaram do que trouxe vestido e, acima de tudo, olharam a *retornada* com olhar reprovador, como se de repente todo o país fosse alvo de uma consciencialização relâmpago do que foi o colonialismo e toda a responsabilização fosse atirada para cima daqueles que acabavam de chegar. Não havia, de facto, nem podia haver, no imediato, identificação identitária entre aqueles que se encontraram num momento de crise, depois de terem vivido em lados opostos do mar.

Voltando a Manuel Acácio, verifica-se agora um elemento unificador entre as duas obras. É que a sensação de despertença à sociedade portuguesa da metrópole do narrador de *A balada do ultramar* é a mesma que sentiu Isabela, narradora/autora, e também ele denuncia o estigmatismo a que foram votados os que retornaram, por parte dos portugueses da metrópole. Mantém-se portanto a desidentificação perante um povo a que não se sente pertencer. A esse propósito veja-se o seguinte excerto:

Em meados dos anos setenta, ao chegarmos aqui, fomos olhados como os parentes afastados que aparecem de surpresa na reunião de família destinada a fazer as partilhas. Olharam para nós de lado, e foi necessário demasiado tempo até começarem a reconhecer a importância do papel que desempenhamos nesta terra onde nos trataram sempre como portugueses de segunda (Acácio 2009: 219).

Assim, ambas as obras espelham as memórias e as identidades fragmentadas, as (des)identidades de quem foi obrigado a retornar de uma terra (ainda que ilegítimamente sua) e não se identifica com o destino de ser português, em Portugal, e na Europa. É Isabela quem faz a divisão dos tempos que fazem já parte da história dos novos países do continente Africano: “tinha chegado o seu tempo, coincidindo com o fim do meu” (Figueiredo 2010: 88), e é o narrador de Manuel Acácio quem encurrala os sentimentos impossibilitados daqueles que regressaram sem identificação com o país a que chegaram: “Fomos vítimas de um implacável triângulo amoroso: a

terra de onde partimos recebeu-nos com desprezo quando a outra, a que nós tínhamos escolhido, nos renegou (Acácio 2009: 220).

Voltando à citação de Eduardo Lourenço acima transcrita, ela serve uma vez mais a desidentificação dos *retornados* com Portugal, na medida em que não encontram ali a tal “promessa de duração eterna”. Essa noção só seria legitimada se se tratasse de África – o lugar com que se identificavam e onde se podiam conceber como povo – e não da nesga de Europa, que é Portugal, que os recebeu em momento de crise, no rescaldo de uma revolução, levando a que o afastamento relativamente ao país fosse ainda maior. Os portugueses colonizadores regressaram e, definitivamente, não eram os mesmos, não podiam sê-lo, quando aquilo que lhes havia sido ensinado era que tinham “Portugal para nascer e o mundo inteiro para morrer” (Acácio 2009: 95). O momento que viviam era o da morte do império colonial que se queria eterno, onde era fácil viver, desde que do lado de lá do mar. Retomando Margarida Calafate Ribeiro, “o império como imaginação do centro” (2004: 15) sucumbira, levando consigo a ideia de centralidade, pelo que o que os *retornados*, e todos os portugueses tiveram pela frente foi a adaptação a uma nova configuração geográfica e, acima de tudo, identitária.

Este é todo um processo ainda em aberto. A leitura pós-colonial permite denunciar a nostalgia pouco problematizada visível na obra de Manuel Acácio, principalmente quando analisada em contrapartida com a de Isabela Figueiredo, cujo livro foi considerado por Luís Filipe Castro Mendes “uma pedrada no charco da nossa boa consciência colonial e anti-colonial” (Mendes 2010: 44). Este período conturbado da história portuguesa carece de uma leitura mais profunda, mais politizada, mais consciente do processo de descolonização. Sendo necessário que quem a ele se refere se solte das amarras do ‘eu’ para poder olhar tudo de cima, de um modo global, e se possa proceder assim, para retomar Ngugi wa Thiong’o, a uma descolonização das mentes, acima de tudo.

Voltando uma vez mais a Eduardo Lourenço, recordo aqui a sua análise do período da descolonização, num texto que aborda no seu rescaldo, já que *O labirinto da saudade* foi pela primeira vez editado em 1978:

As contas a ajustar com as imagens que a nossa aventura colonizadora suscitou na consciência nacional são largas e de trama complexa de mais. A urgência política só na aparência suprimiu uma questão que também na aparência o país parece não se ter posto. Mas ela existe (Lourenço 2009: 116).

Tão actuais as suas palavras. Há ainda tanto por fazer.

4. Considerações finais

Não poderei deixar de dizer que este é um projecto de estudo inacabado, na medida em que contempla duas obras de um universo já vasto daquela a que já se chama *literatura de retornados*. Apesar de tudo, e centrando-me em outras leituras feitas, parece-me que as tendências são estas, e que ora vão de mãos dadas ao referir o quanto amaram África, e o quanto esse continente continua presente nos seus modos de ser e nas suas identidades, ora chocam profundamente na análise que fazem do processo, ou da defesa, ou não, da vida dos colonos portugueses nas ex-colónias de Angola e Moçambique. Facto é que África deixou uma marca, como se esses portugueses *retornados* não pertencessem a lugar nenhum definido na terra, porque a sua África já não existe e Portugal não lhes bastou.

Assim, *A balada do ultramar* constitui um espaço privilegiado para visitar a memória do passado colonial português, havendo uma tentativa para expulsar as mágoas de uma vida colonial que foi interrompida de um momento para o outro, mas que, afinal, se mantém na vivência de uma colonialidade não questionada. Falta, de facto, ao autor, a reflexão sobre a necessidade de interrupção dessa vivência colonial, pois Portugal não poderia continuar a viver um colonialismo minado, ultrapassado, quando toda a Europa já havia passado pelos seus processos de descolonização e, acima de tudo, não seria possível manter uma Guerra Colonial que já durava há 13 longos anos, e era a responsável pela morte de inúmeros combatentes, dum lado e do outro. No seu livro, Manuel Acácio faz “o reconhecimento histórico das vidas dos chamados retornados” (Khan 2009: 317), no sentido de dar voz à experiência da vivência no ex-império português, mas fá-lo à custa do apagamento do povo negro, que habitava o mesmo espaço e que não aparece na obra, a não ser como mero figurante. Assim, Manuel Acácio problematizou a questão, mas apenas suavemente, não aprofundando questões fulcrais para a análise da descolonização, não saindo do *eu-retornado*, que analisa a sua situação de dentro, não a cruzando com a complexa problemática política e histórica que a envolveu.

Já em Isabela Figueiredo é visível a consciencialização crítica face ao período em questão. Estão presentes a denúncia da actuação portuguesa nas suas ex-colónias africanas, a denúncia de uma sociedade branca que via no negro a mão-de-obra, por vezes quase escrava, para a construção do seu império e ainda a própria denúncia da desconsciencialização que encontra ainda em alguns *retornados*, afastando-se das suas posições meramente sau-

dosistas. Se não, veja-se o excerto a seguir, que aliás é parte do título deste trabalho:

Ouvi isto toda a minha vida. Venham falar-me no colonialismo suavezinho dos portugueses... venham-me com essa história da carochinha. As pessoas não mudam. Um branco que viveu o colonialismo será um branco que viveu o colonialismo até ao dia da morte. E toda a minha verdade é para eles uma traição (Figueiredo 2010: 131).

Sentindo-se imensamente moçambicana, a autora/narradora não deixa de ter um olhar crítico perante a realidade que a rodeia, perante a subjugação do negro, sempre ao serviço do colonizador, para construir um império do qual não podia fazer parte. A menina, filha do colono, “acorda também para a realidade do colonialismo, personificado na complexa, amada e odiada, figura do pai” (Ribeiro 2010), que representa as atrocidades do colonialismo português.

Assim, mais afastados do que unidos, apesar da experiência colonial, ou antes, devido a ela, os narradores de Manuel Acácio e Isabela Figueiredo têm em comum essa desidentificação com o país de retorno. São personagens fragmentadas, divididas entre identidades, a de ser angolano, ou moçambicana, a de ser-se branco/a em África num período colonial, e a de ser português/a. Tal como diz Eduardo Lourenço, com o colonialismo “Portugal entrou num tempo histórico que lhe alterou não só o antigo estatuto de pequeno reino [...] Em sentido próprio e figurado passou a ser dois, não apenas empiricamente, mas também espiritualmente.” (Lourenço 1999: 16). Esse *dois* em que Portugal se tornou acabou por chocar profundamente no momento do retornar das naus. Havia identidades, e não uma identidade única entre os portugueses que nunca haviam saído, e o mesmo sucedia entre aqueles que acabavam de chegar depois de anos do outro lado do mar. Mas o que estes trouxeram consigo da imensidão africana fez com que não se pudessem olhar nunca no espelho de Portugal, sentindo-se *desidentificados*, independentemente de terem ou não problematizado o processo que os levou a regressar ao chão não desejado.

Referências bibliográficas

- ACÁCIO, Manuel (2009): *A balada do ultramar*. Alfragide: Oficina do Livro.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2000): *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta Editora.
- BUESCU, Maria Helena (1991): “Gravitações: literatura comparada e história literária”. Em: *Dedalus*, 1, pp. 207-217.
- FIGUEIREDO, Isabela (2010): *Caderno de memórias coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.
- GUILLÉN, Claudio (2001): “Entre o uno e o diverso: introdução à literatura comparada”. Em: BUESCU, Helena / FERREIRA DUARTE, João / GUSMÃO, Manuel (eds.): *Floresta encantada*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 385-409.
- KHAN, Sheila (2009): “A espessura do exílio em A balada do ultramar”. Em: *Teia literária*, 3, pp. 311-329.
- LOURENÇO, Eduardo (1999): *Portugal como destino seguido de mitologia da saudade*. Lisboa: Gradiva, 2ª ed.
- LOURENÇO, Eduardo (2009): *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva, 6ª ed.
- MENDES, Luís Filipe Castro (2010), “Aprendiz na Índia”. Em: *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 1, 14 de Dezembro 2010, p. 44.
- MIGNOLO, Walter D. (2007): “Delinking”. Em: *Cultural Studies*, 21, 2-3, pp. 449-514.
- PIRES, Rui Pena (2003): *Migrações e integração: teoria e aplicações à sociedade Portuguesa*. Oeiras: Celta Editora.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004): *Uma história de regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2010): “Margarida Calafate Ribeiro sobre ‘Caderno de memórias coloniais’”. Em: *angelus novus editora*, 18.02.2010. <<http://angnovus.wordpress.com/2010/02/18/margarida-calafate-ribeiro-sobre-%C2%ABcaderno-de-memorias-coloniais%C2%BB/>> (Consultado em 25 de janeiro de 2015).
- RIBEIRO, Raquel (2010): “Os retornados estão a abrir o baú”. Em: *Buala*, 19.08.2010. <<http://www.buala.org/pt/a-ler/os-retornados-estao-a-abrir-o-bau>> (Consultado em 25 de janeiro de 2015).
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, pp. 211-255.

Entrevista

“Os anjos de Deus são brancos até hoje”

Entrevista a Paulina Chiziane

Doris Wieser

Georg-August-Universität Göttingen

Paulina Chiziane (Manjacaze, 1955) é certamente uma das mais eminentes figuras da atual literatura moçambicana, e não só. Ponto de referência incontornável para as lutas feministas desse país, abordou na sua literatura, com intensidade inusitada, aspetos especialmente conflituosos do tecido cultural africano, trabalhando temas de que ninguém quer ouvir falar ou debater, nem no espaço privado, menos ainda na esfera pública e política. São temas silenciados, tabus, assuntos particularmente dolorosos, pendentes, irresolutos, como a guerra civil moçambicana (*Ventos do apocalipse*, 1993), os direitos da mulher no sistema poligâmico (*Balada de amor ao vento*, 1990, e *Niketche*, 2002), a magia negra (*O sétimo juramento*, 2000), o racismo e outras formas de discriminação (*O alegre canto da perdiz*, 2008), a doença mental e o espiritismo (*Na mão de Deus*, 2012, em co-autoria com Maria do Carmo da Silva), e o curandeirismo tradicional (*Por quem vibram os tambores do além*, 2013, em co-autoria com Rasta Pita).

Paulina Chiziane tem vindo a contribuir largamente para a (re)interpretação da realidade moçambicana. Conseguiu arquitetar uma voz muito particular, uma voz feminina num contexto amplamente patriarcal, que nasce não de quaisquer pretensões artísticas, mas de uma profunda necessidade de narrar Moçambique.

O estilo provém-lhe, antes de mais, da sua forte paixão pela escrita, e é caracterizado por uma prosa borbulhante, rica em vivências, contada por alguém que testemunhou com profunda empatia as encruzilhadas da história recente do país. Alguém para quem os discursos teóricos, as modas literárias ou as tradições da escrita são secundárias, mas que possui uma intuição certa, tanto do ponto de vista estético como do conteúdo dos seus livros, que nos levam a múltiplas viagens interiores, viagens à dor, à culpa, à crueldade, à cobiça, à luxúria, ao amor, à compaixão, ao desespero e a outros sentimentos perturbadores.

Durante uma viagem de investigação a Moçambique – financiada pela Fundação Fritz Thyssen – falei com a escritora em Maputo, na cafetaria da Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO) a 4 de agosto 2014.¹

Na sua obra aparecem personagens de diferentes classes sociais e diferentes cores de pele. *O alegre canto da perdiz* é exemplar neste sentido. Qual era a imagem estereotípica dos portugueses no tempo colonial e como mudou esta imagem desde então?

São várias imagens. O povo olha para o português como alguém superior, no sentido de ter acesso a conhecimento científico e a outras formas do saber. Depois, há a imagem do opressor. Há um medo terrível dos portugueses. A repressão colonial foi muito dura. Há medo sobretudo nos mais velhos. Por exemplo, nos livros de escola, quando eu estudei no tempo colonial, o branco era representado com chapéu, roupa de safari e uma arma, todo orgulhoso. E o negro era representado com uma saia de peles, sempre uma imagem caricata. Não me lembro de ter visto imagens bonitas de africanos nos livros do tempo colonial. Os indivíduos da raça negra eram sempre retratados de maneira a demonstrar inferioridade. E quando se fala do confronto entre raças há ainda uma imagem que circula, dos pretos à volta de uma fogueira, e um grande pote com um branco de chapéu e uma arma lá dentro para mostrar que os negros eram canibais.

Tenho hoje 59 anos. Quando a independência aconteceu, eu tinha 19 e, até aos 15 ou 16 anos, eu convivia com estas imagens. Sobretudo nas pessoas da minha geração e das mais velhas existem estas quatro imagens típicas. Frequentei uma escola primária católica e, quando comecei a ir à igreja, Deus era branco e o diabo era preto. Com o tempo isso foi desaparecendo, mas ao mesmo tempo continua. Os anjos de Deus são brancos, até hoje. Anjos pretos ainda não há.

Que opina dos portugueses recém-chegados a Moçambique por causa da crise em Portugal? São bem-vindos?

É uma relação de desconfiança. Estamos juntos, mas ninguém sabe o que é que o outro vai fazer. Portanto, os portugueses que regressam não tiveram

¹ Esta entrevista foi publicada online em www.buala.org (em 26 de novembro de 2014). A presente versão foi revista, as notas de rodapé foram ampliadas e a bibliografia acrescentada.

o convívio com a linguagem de libertação moçambicana nem com o processo. Muitos voltam ainda com pensamentos antigos. São poucos os que vêm de mente aberta. E o povo reage com desconfiança.

Na época colonial existia a classe dos assimilados, que abdicavam da cultura africana para obter um bilhete de identidade e uma série de privilégios.² Hoje em dia, os filhos desses assimilados ainda formam uma classe social específica ou esta questão já não se coloca?

Tem alguma coisa a ver. Os filhos dos assimilados são aqueles que tiveram acesso ao ensino. Mesmo no tempo colonial, as poucas pessoas que tiveram formação em enfermagem, que trabalharam nos serviços públicos básicos, e os pouquíssimos médicos que apareceram, são filhos de assimilados. E a independência precisou de pessoas com um novo saber. Então, são os filhos dos assimilados que assumiram a maior parte dos cargos públicos de poder. Mas há também um grosso da população que saiu do vazio e que foi estudando. Por isso, hoje, esta questão está um pouco diluída. Mas é visível ainda. O comportamento de um filho de um assimilado é diferente do comportamento de filhos de uma pessoa comum.

E os mestiços estão na mesma posição social que os assimilados ou é outra classe social?

É outra classe ainda. E por mim deveria haver este tipo de estudos. Enquanto os negros lutavam pela independência, os mulatos ficaram numa situação não muito clara, porque eles tinham o privilégio dos pais. Por isso, para eles, não fazia muita diferença a independência. Era uma situação difícil e continua a ser. Vou falar da Zambézia, a província com maior miscigenação. Ali foi onde eu aprendi que o mestiço ou o mulato é um indivíduo sempre numa situação de desconforto, sempre à busca de uma identidade. Quando está com os negros, é tratado de uma maneira;

2 No século xx, Portugal (tal como a França) estabeleceu uma legislação que visava a assimilação dos colonizados (“indígenas” e “mestiços”) à cultura portuguesa. A Portaria Provincial n.º 317 de 9 de janeiro de 1917, editada pelo Governador-Geral Álvaro de Castro, introduziu o estatuto do “*assimilado* aos europeus”. Para adquirir o alvará de assimilado era necessário cumprir uma série de requisitos rígidos e difíceis de alcançar. Exigia-se que o requerente “a) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; b) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; c) adotasse a monogamia; d) exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a ‘civilização europeia’ ou que tivesse obtido por ‘meio lícito’ rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família” (Zamparoni 2006: 148s.).

quando está com os brancos, é tratado de outra maneira. Ele sozinho tem de criar o seu próprio mundo. Criam-se assim grupos de mestiços. Há casos de filhos de negras com brancos que se dissociam da mãe negra e se juntam ao seu grupo mestiço. A maior parte dessas pessoas mestiças nasce de uma violação ou de uma relação adúltera, nunca de uma relação socialmente aceitável. Isso, perante os brancos, cria uma certa discriminação, e perante os negros também. O mulato é um indivíduo que vive um dilema de identidade. Na Zambézia, como são muitos, começam a criar a sua própria identidade. Mas sempre oscila entre o preto e o branco. É muito fácil ver isso na Zambézia. Aqui, em Maputo, nem tanto. Às vezes um mulato quando está diante de um branco julga-se branco, mas quando está necessitado já se sente filho de um negro. Quando está ao lado dos brancos, sente-se inferior, mas sente que está ao lado do poder. Nunca houve estudos sobre a mestiçagem em Moçambique, mas eu acho que valeria a pena. A identidade é totalmente influenciada por estes dois polos, preto e branco.

Hoje qual a identidade de um mulato? Está a puxar mais para cima ou mais para baixo? De uma maneira geral, em Moçambique, a situação dos mulatos é muito complicada. Está acima do negro.

Em *O alegre canto da perdiz*, Delfina deseja engravidar de um branco para ter filhos mulatos, objetivo que de facto consegue. Depois, discrimina os seus filhos negros e dá preferência aos seus filhos mulatos. Hoje em dia ainda há mulheres que pensam e agem desta maneira?

A descolonização é um processo longo. Leva muito tempo. E hoje, neste país independente, as mulheres negras casadas com brancos, apesar de viverem uma situação de discriminação, são economicamente mais estáveis. A situação continua. Eu escrevi *O alegre canto da perdiz* na Zambézia por uma razão muito simples. Eu tinha uma vizinha que era mulata ou mestiça (eu não diferencio estes termos). E havia uma mulher que varria e cozinhava na casa dela. Eu pensei que fosse empregada doméstica. Vim a saber pouco depois que não era empregada, mas irmã. E quem dava ordens na casa para as coisas funcionarem era a mãe, a mãe da mulata e da preta. A mulata quando volta deve ter a comida sempre pronta, a casa sempre limpa porque a filha negra tem de fazer este trabalho. Criei assim uma relação com a família. E a senhora preta, a mãe das duas, dizia: “Eu estou bem, tenho boas casas que o meu marido deixou, o meu marido branco. Tenho uma boa situação financeira, por causa do pai desta. Agora o pai da outra, o que é que me deu? Nada. Consigo comer e educar os filhos graças

ao dinheiro que recebo do pai desta”. Portanto é a mãe que fica no meio que faz a distinção rática. A mãe negra consegue ser mais racista do que os próprios filhos. Eu conheci esta família no ano 2001 quando fui para a Zambézia trabalhar. Para mim foi surpreendente porque até àquela altura eu considerava o racismo como defeito do branco, mas o racismo também pode ser promovido por um negro. Definitivamente, o que nós chamamos racismo não é mais do que a busca de melhores condições de vida.

Se houvesse igualdade no homem preto e no homem branco, esta mulher já não agiria desta maneira e não trataria os filhos assim. Nas províncias de Zambézia e Nampula, encontramos vários casos destes até hoje. Aqui, em Maputo, não é muito visível. É muito difuso. Mas há. Mulher casada com branco da Ásia, África do Sul com assistência médica em outro lugar, com carro, tem acesso aos benefícios do marido.

De modo geral, na nossa atual época pós-colonial, catalogamos os antigos colonizadores como os culpados e os colonizados como vítimas. Mas em *O alegre canto da perdiz*, os negros não são retratados como puras vítimas do sistema colonial, mas também como autores de violência e injustiça. Aparentemente esta distinção entre culpados e vítimas não é tão simples.

Não. Não é tão simples. O projeto colonial para se desenvolver precisou de ajuda dos negros. E os negros fizeram a sua parte. (Não estou muito bem familiarizada com a história de Moçambique e da África. Não posso mencionar nem dados nem épocas exatos). Um dos maiores escravagistas de Moçambique vivia na província de Niassa e era negro, o rei Mataca.³ Ele, depois, tornou-se muçulmano e teve cerca de trezentas mulheres. Hoje, se fores à província de Niassa, que é uma província enorme (diz-se que tem a extensão de toda a França), podes andar cem quilómetros e não encontras ninguém. E eu procurei saber porquê. O que aconteceu foi realmente o movimento escravagista liderado por este rei, que armou todos os soldados e pôs-se a vender a sua população. Há uns que fogem para

3 Mataca I (Che Nyambi) foi um chefe tradicional yao (ou ajaua) que reinou de 1850 a 1878/79 e fundou uma dinastia no Niassa que existe até hoje. O sacerdote anglicano Yohannah Bernaba Abdallah testemunhou os eventos no estado de Mataca I, no final dos anos 1860, e escreveu em língua yao sobre o que viu. Há uma tradução para o inglês (Abdallah 1973). Os reis Mataca estavam entre os maiores traficantes de escravos da zona sudeste da África nos séculos XIX e XX. Mataca I capturou escravos nas suas guerras de expansão e vendeu-os aos árabes em troca de roupa. Mas também dentro dos diversos Estados dos yao, a escravatura era uma prática comum e conhecia várias modalidades. Para mais detalhes, veja-se Zimba (2005).

não serem apanhados; outros são apanhados; e uma província inteira ficou despovoada. Não foram os portugueses que fizeram isto. Este homem era muito poderoso. Ele vendia os escravos aos ingleses, aos holandeses, aos portugueses... Estabeleceu-se como um grande escravagista. Na província de Nampula também tivemos um caso. Não sei o nome dele. Mas foi um indivíduo conhecido como um dos maiores escravagistas. Estes processos têm os dois lados.

As personagens do romance *O alegre canto da perdiz* referem-se à Zambézia e aos Montes Namuli como o berço da humanidade e, por conseguinte, como o ponto de referência da sua identidade. Parece-me que ainda não têm uma noção da “moçambicanidade”, de uma possível identidade nacional moçambicana, só de uma identidade regional, zambeziana. Acha que hoje em dia há uma identidade cultural moçambicana?

Eu acho que existe. Nós estamos num espaço geográfico desenhado artificialmente e temos um elo comum, a história da escravatura, a colonização feita pelos portugueses, falamos a mesma língua nacional, estamos comunicados. E essas guerras que houve, tanto a guerra da libertação nacional como a guerra civil, tiveram coisas muito más, mas também coisas muito boas, como esta mistura entre as culturas. Houve sempre um movimento de norte a sul e hoje a gente vai a qualquer canto do País e encontra gente de todas as origens. As pessoas começam a conviver juntas. E isso, para mim, é o início do processo de construção de uma identidade que levará talvez mil anos, ou menos. É um processo muito longo.

Então as guerras tiveram o efeito positivo de os moçambicanos se ficarem a conhecer por causa das migrações forçadas...

Exatamente.

Em *Niketche* apercebe-se muito bem de que o Sul de Moçambique é marcado por estruturas patriarcais e o Norte, por matriarcais. Em que medida as estruturas patriarcais, que são muito mais poderosas a nível global, se sobrepõem às matriarcais?

A cultura patriarcal mais forte é o islamismo e por isso está muito presente no Norte de Moçambique. Ali, o matriarcado não sobrevive. Depois, o Estado tem leis patriarcais herdadas de um sistema europeu judaico-cristão. Outro fator é que em Moçambique as grandes lideranças vêm do Sul, que é tradicionalmente patriarcal por excelência. Estas pequenas comunidades

matriarcais estão a correr risco de desaparecimento. Ainda se encontra o modelo perfeito do matriarcado, mas é raro. Todos eles estão a ser penetrados pelo islamismo, pelo Estado, pelo cristianismo e pelas culturas do Sul. Como se trata de poder, os homens seguram-se a isso e dominam.

Na semana passada falei, em Pemba, com um homem de negócios do Quênia. Ele viaja regularmente entre o Quênia e Moçambique, e disse-me: “As mulheres macua são muito agressivas.” Tive a impressão de que ele se sentia de certa forma ameaçado pelas estruturas matriarcais.

Os homens não estão preparados. Uma mulher macua, quando não está satisfeita na cama, ela reage. E a comunidade à volta dá-lhe razão porque ela tem direito ao amor e ao sexo. Toda esta gente do patriarcado não entende isto. Essa, para mim, foi a marca mais forte. O desejo mais profundo de uma mulher do matriarcado é respeitado, por exemplo, quando ela diz: “Eu gosto de ti, eu quero casar contigo.” A mulher vai à guerra, vai buscar um homem, enquanto que no patriarcado a mulher tem de esperar que apareça um qualquer.

Eu sou do Sul. A educação que tive aqui é esta: uma mulher não pode dizer o que pensa ou o que sente, tem de obedecer a tudo o que o homem faz. As macuas não. Elas existem, elas reivindicam. Deve ser esta questão que o queniano sentiu.

Em certo sentido a cultura macua é muito moderna. No meu país, na Alemanha, as mulheres hoje têm pleno direito a exigir o seu prazer sexual, mas isto só aconteceu depois de muitos anos de luta feminista...

A outra questão importante é o próprio processo de colonização. A colonização portuguesa considerou os povos africanos sem cultura. Quiseram impor a sua própria cultura julgando-a superior. Mas entre os povos africanos já havia estes casos muito avançados. Às vezes digo: nós abraçamos o cristianismo e muitos valores do colonialismo cegamente. Hoje estamos em busca de um paraíso que já tínhamos e perdemos. Por exemplo, mesmo na nossa região bantu do Sul, onde o homem é muito poderoso, uma mulher quando se casa vai viver para casa do marido, mas nunca perde o seu nome e a sua identidade. No cristianismo não, a mulher casa e tem de adotar o nome do marido. E a justificação é que ela, como entidade individual, traz uma história e a proteção dos seus antepassados. Se ela perder o nome da sua própria família, vai perder a proteção dos antepassados e a família não será feliz.

De acordo com a nossa tradição bantu, uma mulher deve ser tratada pelo nome dos seus antepassados. Vieram os portugueses e disseram que isso era atrasado. E os assimilados absorveram este pensamento religioso como valor. Hoje, as mulheres moçambicanas exigem direitos de coisas que já tinham e perderam por receber um sistema sem analisar em profundidade as coisas. Claro, tratando-se de uma situação colonial não tínhamos muita chance. Mas as culturas africanas têm muito a dar ainda para o desenvolvimento do mundo. Para mim, que vivi entre as macuas, quando olho para as lutas feministas do mundo, eu digo-me: “Mas nós tínhamos isso”. E os movimentos feministas, mesmo em Moçambique, quando lutam pelos direitos da mulher usam o modelo europeu, e não vão buscar experiências práticas provenientes da nossa própria cultura. Não diria que nós temos feminismo, mas temos uma tradição, várias tradições. Mesmo no patriarcado mais severo a mulher tem alguns direitos. Na Europa, a mulher não era nada. O cristianismo deles chegou aqui e derrubou tudo: não reconhece a mulher como coisa nenhuma.

Já falámos do facto de a guerra civil contribuir para a formação de uma identidade nacional. Pensemos em *Ventos do apocalipse*. As mencionadas migrações, as pessoas que fugiram e abandonaram a terra com a qual mantêm ligações ancestrais, não levaram a problemas a nível espiritual? Ou seja: nas crenças africanas, os espíritos habitam a terra em que nasceram. E, neste sentido, as migrações não causaram certo distúrbio espiritual?

É muito interessante esta pergunta. Não vou dar uma resposta muito certa. Esta é uma outra área de estudo. Voltemos um pouco atrás, ao tempo das guerras tribais. Houve muitas lutas entre os zulus, os ndaus, os rongas, os changanas.⁴ Hoje em dia, as pessoas um pouco mais velhas que eu, que dizem que têm espíritos, quando entram em transe, falam zulu que é do Sul, e falam ndau que é do Centro, e falam outras línguas. Quando entram

⁴ Refere-se à época do Mfecane (também conhecido como Difaqane). Trata-se de uma migração massiva de vários povos nguni do Sul da África nas décadas 1820 a 1940, devida provavelmente à falta de terras, às secas prolongadas e à expansão dos zulu e dos bóeres. Chaka, rei zulu, formou um poderoso estado militar que arrasou a região através da guerra. Em consequência, muitos nguni fugiram para Norte e Oeste, conquistaram aldeias e criaram novas alianças e identidades. Desta época data, por exemplo, a formação do reino do Lesoto. Em 1824, os soldados nguni atacaram as possessões portuguesas em Inhambane e, em 1836, as de Sofala. O líder nguni Soshangane assentou-se em Manica e formou em 1840 o Império de Gaza (veja-se Newitt 2009: 256-266).

em transe, falam as línguas das pessoas que morreram durante as guerras tribais. Há uma dinâmica que se criou por causa das guerras antigas. Hoje, com estas guerras e estas migrações, começam a existir fenómenos também interessantes. Segundo me parece, este mundo também é dinâmico. A entrada de uns e outros cria conflitos, mas depois estabelece-se uma relação de harmonia. Há dias, ouvi falar de um senhor português que entrou em transe e falou maconde do Norte de Moçambique. É um homem que participou na guerra, e sempre viveu com o sentimento de remorso de ter feito alguma coisa que não devia ter feito durante a guerra. E, de repente, ele enlouquece e começa a falar maconde como um maconde de Cabo Delgado. Os médicos dão uma explicação; os próprios macondes dão outra. Para o médico, há todo um clima que favoreceu aquela situação mas, para os macondes, é o regresso de gente do passado, dos espíritos. Mesmo neste mundo existe dinâmica. Uma conhecida minha, que já faleceu, quando entrava em transe falava todas estas línguas, nguni, zulu, e era daqui. Portanto, há ruturas. Mas, mais tarde, isso vai criar uma dinâmica, uma nova compreensão da vida.

Já ouvi falar, várias vezes, que curandeiros ou curandeiras, quando entram em transe, conseguem falar outras línguas. E pergunto-me se são línguas que ouviam, por exemplo, na infância, mas nunca aprenderam a falar ativamente, e, portanto, o cérebro tem um tipo de memória destas línguas que, num estado sóbrio e acordado, não é acessível para a pessoa mas, em estado de transe, sim. Não sei se esta explicação dá conta deste fenómeno.

Acho que não. Eu entendo as coisas da seguinte maneira. Todo o trabalho científico, as descobertas científicas que se fizeram até hoje, segundo os próprios cientistas, fazem parte de dez por cento da capacidade cerebral. O mundo é um infinito e o ser humano com estes dez por cento ainda não alcançou a dimensão do infinito. Há muita coisa ainda que tem de se descobrir. O meu ponto de vista é que é preciso haver uma abertura maior para fazer uma pesquisa mais profunda sobre estes fenómenos porque afetam muitas pessoas. Por exemplo, aqui em Moçambique, quando este tipo de coisas acontece, o primeiro recurso é a psiquiatria que funciona num modelo racional e europeu. As pessoas são tratadas com remédios que são bons, mas há casos em que o remédio não resolve e é preciso uma outra terapia. O conhecimento ocidental nem sempre resulta. Durante a guerra civil a minha mãe teve um transtorno psicológico sério, causado pela morte violenta de um irmão, e levámo-la à psiquiatria. Ela fez o tratamento psi-

quiátrico, mas o fenómeno não passou. Uma médica urbana tomava conta dela. A minha mãe melhorou, mas não ficou bem. A psicoterapia que se tentou fazer também não resultou e fomos transferidos para um psiquiatra zambiano. O psiquiatra começou a fazer perguntas sobre as origens e as crenças da minha mãe. Fomos explicando que ela vem de uma tradição forte. O médico disse: “Para a vossa mãe ficar melhor, é preciso levá-la de novo às raízes da sua tradição. Porque é uma linguagem que ela entende e a partir daí a reação dela vai ser diferente”. Agora um psicólogo, que normalmente é uma menina muito bem vestida, que fala português, que usa sapatos de salto alto, ou um homem bem vestido, não vai ao subconsciente dela. Tem de ser um curandeiro, igual àquele que ela conheceu na infância, e tem de fazer um ritual que está muito mais próximo dela do que aquilo que nós fazemos. O meu pai não queria, mas acabou aceitando. Trouxe o curandeiro a casa. A minha mãe olhou para o curandeiro que começou a falar, a fazer uma e outra coisa. Foi surpreendente a reação dela. Ela disse: sim, reconheço, é o espírito da mãe da minha mãe e começa a comunicar com o espírito. A curandeira, que lida com estes assuntos e sabe perfeitamente como fazer o seu trabalho, fez o papel da mãe da mãe dela que lhe trazia paz, tranquilidade, a bênção, todas estas coisas boas. Uma semana depois a minha mãe estava muito bem.

Então, analisando racionalmente o papel da curandeira, ela não fez nada mais, nada menos do que situar a pessoa no seu mundo com os sinais que ela compreende e que a ajudaram tranquilamente a ultrapassar o problema. Quando os europeus chegaram com a supremacia do seu saber cultural, para eles a medicina era uma questão mecânica: ele está doente, tira o dente ou põe um dente postiço e já está. Quando começam a ver que a máquina e o mecânico falham, então vão buscar uma figura chamada psicólogo. O psicólogo é aquele que estuda segundo os padrões de Europa, sem reconhecer que há uma série de outros fenómenos do ambiente que fazem com que o africano seja o que ele é. Com isso eu quero dizer que, para um desenvolvimento harmonioso de uma cultura tanto africana como europeia, há uma série de saberes que precisam de ser resgatados e estudados. O que hoje se considera irracional, quem sabe se amanhã será considerado racional. O importante é caminhar ao encontro da verdade das coisas.

Outra questão interessantíssima é a seguinte: quando os europeus chegam com a sua grandeza, dizem logo: os africanos não conhecem Deus, não têm igreja. Têm de ter uma Igreja grande para Deus vir e rezar. Eles

fazem cultos rudimentares e primitivos em baixo das árvores, aquela caricatura que se faz. Mas um bom oficiante tradicional vai explicar onde é que se faz a melhor oração para Deus: não pode haver paredes. É preciso um lugar aberto porque Deus é invisível. Está em todas as forças do cosmos, lua, estrela, mar, água, árvore, tudo. Então, a verdadeira oração para chegar a Deus tem de ser fora, não pode ser dentro da igreja. Hoje, uma coisa que ainda precisa de ser debatida e aprofundada é esta crença que a religiosidade tem de ser feita em catedrais e que os africanos, de uma maneira geral, recusam porque para eles Deus é a expressão de todo o cosmos. Quando se está dentro de uma igreja só se veem paredes. E onde está a união das forças cósmicas? E hoje cada dia mais as pessoas começam a reconhecer que acreditar em Deus, se ele existe, pode ser na igreja, pode ser na rua, e pode ser em qualquer lugar. Então, esta liberdade dos africanos faz com que eles sejam indivíduos mais crentes porque para eles em qualquer lugar, a qualquer momento podem estar em comunicação com Deus, enquanto que na igreja só se vai quando o padre está, às 8 horas no domingo quando a missa começa.

Tenho observado – e isto parece ir ao encontro do que a Paulina acaba de dizer – que as culturas bantu têm uma enorme capacidade de absorver outras crenças, outras culturas, sem sentir um conflito ou uma contradição. Por exemplo, falei com dois curandeiros (em Nampula e em Maputo) e ambos me disseram que trabalham juntamente com o hospital, com a medicina moderna. Dizem que às vezes eles precisam primeiro do diagnóstico do hospital para depois poderem tratar o paciente. As culturas bantu também absorveram o islamismo e o cristianismo sem sentir conflitos com a religiosidade espiritista local. Parece-me que as culturas europeias são mais rígidas neste sentido. Acha que esta observação é correta?

É certa. Eu acho que os europeus têm uma rigidez que não tem razão de ser. Os europeus apropriaram-se das grandes tradições, sem pesquisar quais eram as origens, e construíram dogmas. Aqui o conhecimento da história do cristianismo e do islamismo é importante. Se olharmos para a história da Bíblia sagrada, é muito bonita. Eu gosto de ler a Bíblia no sentido da busca de diferenças. Quando abrimos o Génesis e o Êxodo, a primeira referência territorial é em África: Egito. Depois vêm Abraão e Moisés. São as três grandes figuras de que eu gosto. Abraão chega com a sua mulher, que era estéril, no Egito e recebe como prenda do faraó uma escrava egípcia com quem vai ter o filho Ismael, que é considerado o pai da

nação árabe. Então a história do mundo árabe começa em África. Depois Moisés, que é criado como um príncipe pela filha do faraó, aprende tudo sobre conhecimento, leitura, escrita, etc., e tem a grande revelação divina no monte Sinai que fica no Egito, escreve os Dez Mandamentos no Egito e parte para a terra prometida. Os Dez Mandamentos da lei de Deus foram escritos em solo africano por um indivíduo nascido e criado em África. O cristianismo e o islamismo têm África como berço. Mas, quando o europeu pega na história, inventa outra para apagar as origens desta grande coisa que eles consideram religião e que depois deu origem a tantos outros desenvolvimentos. Querem excluir África quando não se pode excluir. África faz parte da história. O tempo foi andando, aconteceram tantas coisas e estamos aqui como povo de novo a sermos colonizados com uma doutrina considerada europeia quando na verdade começou aqui. É sobre este lado que eu acho que os próprios africanos devem começar a dialogar.

A Bíblia Sagrada é outra escola de irracionalismo [risos], mas é a base a partir da qual se afirmam os grandes poderes. Sim, tivemos que criar a capacidade de conviver com as outras culturas por sermos oprimidos, por querermos sobreviver, por necessidade de resistência. E definitivamente não pode haver conflitos de saberes porque África tem alguma coisa para dar. É uma questão de respeitar e pesquisar.

Acha que a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) conseguiu dar conta das tradições africanas? Como convivem a política e a tradição? Que tipo de diálogo há, por exemplo, entre a Associação dos Médicos Tradicionais e a FRELIMO?

Em 1975, a Declaração de Independência foi feita numa linguagem colonial: “Abaixo o obscurantismo, abaixo o curandeiro, abaixo os ritos de iniciação! Viva o mundo novo, viva o socialismo científico!” Mas o que é que o socialismo científico está a fazer aqui numa terra cheia de uma cultura? A FRELIMO viu que isso não ia dar certo, porque aumentou outros conflitos.⁵ Agora estamos numa altura de tentar serenar de uma forma muito

⁵ Em 1977, no seu terceiro congresso, a FRELIMO pronunciara-se contra a integração das tradições africanas no quadro da identidade nacional, uma vez que os líderes do partido acreditavam que só se podia estabelecer uma unidade nacional se se erradicavam das diferenças culturais internas. Esta política foi retirada em 1983 pelo Comité Central do partido. De acordo com Newitt, a modernização proposta pela FRELIMO faliu porque o setor moderno da economia não cresceu o suficientemente rápido, e 80% da população continuava a sustentar-se com base na agricultura familiar e tradi-

lenta, fazer de conta que se está a respeitar a tradição e a cultura, quando por vezes no fundo é só aparência. Porque o verdadeiro trabalho ainda está por ser feito, ainda não se fez.

Que dificuldade constitui para si o uso do português para contar histórias que, se contadas em línguas locais, seriam provavelmente mais verosímeis? Qual é a sua relação enquanto escritora com a língua portuguesa?

A minha relação é de conflito. Não há dúvida que eu aprendi a ler e a escrever em português, socializei-me com a literatura de língua portuguesa. Mas existem alguns aspetos culturais que a língua portuguesa não tem capacidade para cobrir. Para além de que, sendo uma língua de dominação, a língua portuguesa é também uma língua de segregação. Quando escrevo e vou pegando das palavras, de vez em quando fico chocada: os curandeiros são o centro do saber africano. Mas o que é um curandeiro na língua portuguesa? Vai ver no dicionário e a explicação que vai achar é redutora e simplista e serve simplesmente para colocar o curandeiro de lado. Para eles, é um indivíduo que deve ser banido e eliminado.⁶

Isto acontece também nos dicionários brasileiros?⁷

Há alguma diferença. Não é grande, mas há. Em geral, os dicionários brasileiros são mais avançados. Os dicionários da língua portuguesa são livros da cultura do branco. Portanto, o curandeiro é considerado charlatão. O meu dicionário da Porto Editora é de 2002. Não sei se melhoraram. Se

cional. Portanto, a gente não se identificava com as tentativas da FRELIMO de substituir o lobolo, a poligamia e os ritos de iniciação pela literacia universal (Newitt ³2009: 546-550).

6 Dicionário da Porto Editora: “curandeiro, nome masculino – pessoa que pretende curar sem diploma legal nem conhecimentos de medicina científica; benzedeiro; abençoadoiro”. (Consultado em 31 de agosto de 2014). Dicionário Priberam: “cu-ran-dei-ro, substantivo masculino – 1. Pessoa que trata de doenças sem título legal. 2. [Figurado] Charlatão; impostor”. (Consultado em 31 de agosto de 2014).

7 Dicionário Aurélio: “curandeiro: s. m. – Indivíduo que se propõe curar doenças pela prática, sem curso de habilitação; charlatão em medicina”. (Consultado em 31 de agosto de 2014). Dicionário Michaelis: “cu.ran.dei.ro, s m, (de *curar*) – 1 *Dir* Indivíduo que exerce ilegalmente a Medicina, com remuneração ou sem ela. 2 Charlatão em Medicina, que finge tratar doenças ou possessões diabólicas por meio de rezas. *Sin pop: carimbamba*”. (Consultado em 31 de agosto de 2014).

você procura a palavra “palhota”⁸, que é aquela casinha feita de palha e palmeira, encontra: “habitação rústica característica da raça negra.” Mas porquê isso? Hoje é reconhecido que aquele tipo de construção é a mais ecológica. É fresca; quando faz calor, arrefece; quando está frio, aquece. Como aliar a pobreza a uma raça? Encontro vários aspetos de supremacia de uma cultura sobre a outra. As palavras no dicionário são alguns. Algumas vezes, quando eu quero retratar uma realidade (eu falo do Sul), quero escrever um ditado e uma forma de pensar, mas tenho de fazer uma tradução e uma aproximação de significado. O que vai resultar não é propriamente a identidade deste povo, mas é uma construção, e as coisas não chegam a ser realmente como deviam ser. Mas os próprios escritores atuais ainda não fizeram muito exercício cultural. Eu penso que talvez com tempo vamos dar um espaço àquilo que é a nossa própria cultura. É lógico que vamos servir-nos da língua portuguesa por muito tempo, porque é a língua através da qual comunicamos.

Pessoalmente, na qualidade de alguém que estuda a cultura e a literatura moçambicanas, gostaria muito que no futuro as línguas locais alcançassem o estatuto de línguas oficiais, mas o problema é que são muitas. Seria possível escolher uma língua como padrão para o Sul, outra para o Centro e outra para o Norte, e agrupar as outras línguas como dialetos relacionados com uma destas três principais?

Não sei se isso seria uma grande solução. Eu estou a escutar esta pergunta com muito desgosto porque nós, africanos, como povos tínhamos a nossa estrutura. Por exemplo, a língua changana é grande. Há changanas na província de Gaza em Moçambique, em Gazankulu⁹ na África do Sul e

8 Dicionário da Porto Editora: “palhota, nome feminino – 1. cabana coberta de colmo ou palha, 2. regionalismo capa de palha usada por pastores e camponeses como resguardo da chuva.” (Consultado em 31 de agosto de 2014). Dicionário Priberam: “pa.lho.ta, (palha + -ota), substantivo feminino – 1. Casa coberta de palha ou colmo. 2. Construção rústica africana, geralmente coberta de ramos ou palha”. (Consultado em 31 de agosto de 2014). Dicionário Michaelis: “pa.lho.ta, s f (palha+ota) – 1 V palhoça. 2 Habitação de negros na África. (Consultado em 31 de agosto de 2014). Dicionário Aurélio: palhota: s. f. – 1 Casa coberta de palha ou colmo. 2 Construção rústica africana, geralmente coberta de ramos ou palha. 3 Capa de palha. 4 PALHOTA. (Consultado em 3 de março de 2014).

9 Na segunda metade do século xx, o regime do *apartheid* da África do Sul criou territórios reservados à população negra. Gazankulo era um desses territórios e ficava na antiga província do Transvaal, perto da fronteira com Moçambique.

no Zimbabué. O território changana é enorme. Chegaram os brancos e dividiram tudo. E agora querem que a gente invente uma nova língua. É muito difícil. Outro exemplo é o macua: o macua abarca quatro províncias: Nampula, Cabo Delgado, o Niassa e a Zambézia. Tem uma enorme extensão territorial e era um Estado.

Vou falar de outro aspeto da nossa realidade para chegar à questão da identidade nacional. Quando saio daqui e vou a Nampula sinto-me estrangeira porque a cultura é muito diferente. E quando vou para a Cidade do Cabo, na África do Sul, sinto-me em casa. Porque eu sou chope, um grupo que vive no meio dos changana. As nossas tradições todas são muito próximas do changana e do zulu da África do Sul. Quando falam zulu na África do Sul, eu entendo. Quando a colonização chegou, nós éramos um grande povo, e hoje somos obrigados a reconstruir. O futuro dirá, mas hoje é muito difícil recuperar as fronteiras antigas. Mas há grandes línguas: o Norte tem macua; o Sul, changana; o Centro, chona. A partir destas línguas pode-se criar alguma coisa.

Como é que a Paulina e a sua família viveram o tempo da guerra civil? Onde estavam e em que sentido sofreram com a guerra? Estou a pensar também no seu romance *Ventos do apocalipse*.

A guerra foi feita no país inteiro e não há uma família que não tenha sofrido, salvo raríssimas exceções. De forma direta ou indireta sofremos a guerra. Eu vivia na Matola com os meus pais e os meus filhos. Várias vezes a rua era o maior hospital, porque no hospital tiravam os remédios, capturavam os enfermeiros, raptavam pessoas. Foi um cenário que vivemos nos últimos anos da guerra civil. Eu era trabalhadora da Cruz Vermelha na altura. Era jovem e quase inconsciente. Percorri o país todo em plena guerra. Vi tanta coisa, chorei e disse: “Guerra nunca mais!” Vivi a guerra civil em direto, vi massacres em direto, vi gente a cair e morrer, fuzilamentos em direto, vítimas de minas em direto. Vi pessoas a correr de um lugar para outro. A Cruz Vermelha dava assistência aos grupos de deslocados que fugiram de uma comunidade para outra em busca de paz. Trabalhei também nos campos de refugiados moçambicanos no Zimbabué a partir da Cruz Vermelha de Moçambique.

A guerra civil deve ter causado um trauma muito grande no povo. Pelo que pude observar, o povo não fala muito da guerra, talvez porque ainda é uma história recente. Suponho também que a política neste momento não permitiria que o povo exigisse algum tipo de reparação, por exemplo, para as antigas

crianças-soldados¹⁰, que hoje já são adultos. Que tipo de memória da guerra civil pode cultivar-se hoje em dia?

Infelizmente, para além da memória amarga do tempo da guerra civil, vem essa dor profunda de ainda ir remexer nas armas da mesma guerra. Pelo menos o que tenho ouvido do povo – não dos políticos – é que o povo não quer ouvir falar da guerra. Mas as lideranças insistem... Mas o quadro é este: quando a dor é profunda, as pessoas não falam. Acho que de certa maneira tem falta de energia para se falar de coisas tão amargas. As pessoas que foram vítimas na primeira pessoa sofrem de uma dor tão profunda que não conseguem expressar. A sociedade que viveu a guerra de uma forma indireta, devia ajudar essas pessoas a reabilitar-se, a exigir os seus direitos. Mas estamos absorvidos em tantos problemas... Há associações, por exemplo, que falam dos direitos das crianças, mas não há acompanhamento. A criança vem, ajuda-se, e depois vai, não se sabe para onde. Talvez um dia estas crianças sofridas vão criar uma consciência que vai levar à reivindicação. Mas, por outro lado, as marcas também estão sendo apagadas.

A literatura, sim, fala da crueldade da guerra civil. Por exemplo, *Ventos do apocalipse*, da Paulina, ou *Os sobreviventes da noite*, de Ungulani Ba Ka Kho-sa. A literatura pode desempenhar uma função terapêutica para o povo? Dar algum tipo de consolo?

Eu acho que sim. Infelizmente somos poucos a escrever. É preciso escrever mais. Eu não falaria do povo, mas falaria de mim mesma. *Ventos do apocalipse* foi o primeiro livro que escrevi, mas infelizmente não havia recursos nesse momento para publicá-lo. Fui escrevendo outro, e quando chegou a hora de conseguir algum recurso, a Associação dos Escritores Moçambicanos optou por publicar primeiro *Balada de amor ao vento*. Mas *Ventos do apocalipse* foi uma história que mexeu muito comigo. Como trabalhadora da Cruz Vermelha, eu fui para a província de Gaza, para Manjacaze, onde havia um centro de pessoas que vinham porque acabava de haver um mas-

¹⁰ A guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO começou em 1977 e terminou com o Acordo Geral de Paz, firmado em 1992. Esta guerra custou cerca de um milhão de vidas. Um milhão e meio de pessoas fugiram para países vizinhos e três milhões viram-se forçadas a migrar dentro do país. Tanto a RENAMO como a FRELIMO usaram crianças como soldados. Segundo Efraime Júnior, 27% (exatamente 25.498) dos soldados desmobilizados no fim da guerra tinham menos de 18 anos no momento de seu recrutamento. Até hoje nenhum dos partidos reconheceu publicamente a exploração de crianças como soldados (Júnior 2013: 112-113).

sacre. Cheguei lá toda jovial, pronta a correr de um lugar para outro, fazer o trabalho que tinha. Nós prestávamos assistência alimentar, ajudávamos a organizar os grupos sociais, juntar as crianças num lado, organizávamos pessoas que depois iam tirar a identificação das crianças para a reedificação familiar. Eu e outras colegas coordenávamos estas atividades a nível da comunidade: descobrir quem sabe ler, quem tem mais energia, etc. e colocar as pessoas a funcionar juntamente com o governo, para fazer a gestão da vida.

Encontrei uma mulher já de uma certa idade, ela olhou para mim e eu vi que ela se assustou e desapareceu da minha frente. Como eu estava com muito trabalho, vi mas não prestei muita atenção. Dando voltas no campo, volto a cruzar com ela numa outra ocasião e ela foge. Então, dei-me conta que aquela mulher fugia de mim. Comecei a persegui-la. Ela estava numa tenda sozinha e fui lá e entrei. Quando ela olha para mim, começa a chorar. Ela só diz: “Minha Uxeme” (Uxeme é o nome da filha), “quando eu te vi chegar, parecia que era a minha filha a regressar da morte. Ela foi assassinada ontem. Vocês têm a mesma maneira de falar, a mesma maneira de andar. Tudo o que tu tens, ela também era assim. Quando eu te vi, vi a imagem da minha filha, mas depois disse: não, não é ela. É esta dor que eu levo.” Sentei-me, fiquei com ela a conversar e tentei consolar a mulher. Saí dali com a sensação de uma revolta, porque comecei a compreender o grande dilema: a filha dela estava grávida, acabou na vala comum, a mulher nem viu o funeral da filha. Teve de abandonar tudo para vir e ficar no centro e lá encontra alguém que lhe faz lembrar a filha. Durante muitos meses eu viajei com isto na cabeça. Quando dei por mim já estava a escrever as memórias. *Ventos do apocalipse* funcionou para mim como uma cura, porque eu sempre sonhava com aquela mulher, ouvia o choro da mulher e incomodava muito. A partir do momento que escrevi senti uma espécie de alívio, como se tivesse tirado um peso muito grande de dentro de mim. A literatura pode funcionar como catarse coletiva e também como registo da memória. A nova geração tem de saber o que se passou ontem. Mas, infelizmente, há muito poucos relatos. Espero que um dia venham a surgir porque há coisas terríveis.

Não sei se conhece os textos da Lina Magaia.¹¹ São histórias trágicas. Um chama-se *Duplo massacre*, outro chama-se *Dumba Nengue*. Ela tem

11 Lina Magaia, nascida em 1945 em Lourenço Marques (Maputo), apesar de ser negra, teve acesso à escola secundária, já que era filha de um pai assimilado. Foi jornalista e

uma coisa que eu gosto: ela não respeita nenhuma das regras de escrita, seja jornalística, seja de outro tipo. Ela simplesmente colocou o sentimento no papel. Escreve de uma forma crua e violenta.

Já falámos bastante de tradições africanas. Ainda gostava de fazer uma pergunta em relação à convivência entre o sistema poligâmico das famílias africanas e o sistema monogâmico das famílias cristãs. Acha que a poligamia vai desaparecer com o tempo?

O sistema poligâmico não vai desaparecer. Só vai usar outras roupagens. Aqui tudo é monogâmico, mas tudo é ao mesmo tempo poligâmico. Este conflito entre os dois sistemas é, no fundo, a sociedade a ficar desestruturada. A poligamia tem vantagens no que diz respeito à estrutura da sociedade, mas tem desvantagens no que diz respeito aos direitos da mulher. Por outro lado, a poligamia é uma questão económica. Uma mulher que diz hoje “Abaixo a poligamia!”, se encontrar um homem muito rico casado, esquece os princípios e vive com ele. Eu já vi isso muitas vezes. Raparigas que estão na universidade com uma formação muito boa, de repente estão perante um homem cheio de propriedades e lojas e carros e contas bancárias, e elas esquecem tudo e juntam-se ao homem. E fazem o que consideram um contrato de casamento que não é um casamento oficial, porque a lei só permite o casamento com uma mulher.

Conheço uma senhora com formação universitária em Economia que foi trabalhar numa província e conheceu um homem que tem duas mulheres. Era tão rico que no dia do aniversário dela ofereceu-lhe um trator agrícola de um preço muito superior a um Mercedes Benz. A menina olhou para a esquerda e para a direita e disse: “O que eu ganho como economista não vale nada. Tenho aqui este mar, então deixa-me mergulhar.” Aceitou a prenda. Passado pouco tempo, o homem abriu um supermercado para ela, e depois deu-lhe uma frota de camiões. E ela diz: “Se fiz economia, foi para poder dormir; se estou a trabalhar aqui, é porque preciso de dinheiro. Apareceu-me aqui este homem que me dá tudo.” Esqueceu tudo e ficou com as coisas dela. Têm agora três filhos. Vive já numa relação de harmonia com as outras mulheres. Mas a harmonia entre eles é uma harmonia de interesse financeiro. Cada uma delas sabe que, se se zanga com este marido que fornece todas as soluções, vai perder. Então é mais fácil ficar amiga das

escritora e participou na luta pela independência (Owen 2007: 106). *Duplo massacre em Moçambique* foi publicado em 1989 e *Dumba Nengue* em 1987.

outras mulheres. O inverso também existe: homens que ficam com três ou quatro mulheres para pô-las a trabalhar para ele. Existem os dois lados.

E dentro deste sistema o que é o amor? Eu falei aqui, em Maputo, com uma mulher e ela disse-me que amor significa cuidar. Quando tentei explicar-lhe o que é o amor para mim partindo da minha cultura, ela sublinhou muito que aqui o amor não é exclusivo. Acha que o amor é diferente dependendo da cultura ou é universal?

É um grande debate. Eu acho que não chegaremos a conclusão nenhuma. Mas eu diria que o amor como sentimento é universal, mas cada cultura fez a construção da sua ideologia sobre o amor. Eu gosto muito de ler algo sobre a poligamia e há elementos comuns. Falemos por exemplo de um dos maiores polígamos do mundo, o rei Salomão. Dizem que tinha cerca de oitocentas amantes e cerca de setecentas e cinquenta esposas [risos]. Mas para este homem das mil e quinhentas mulheres existia apenas uma: Sabá. Significa que dentro deste sistema, as outras são um número, mas há uma que é eleita. Aqui em Moçambique tínhamos o rei Mataca, que, segundo uns livros, tinha cerca de seiscentas esposas e, segundo outros, cerca de trezentas e cinquenta. Mas só uma sobressai, Achivanjila.¹² Está enterrada no Niassa, no distrito de Majune. Portanto, as outras todas eram um número. O anterior rei da Suazilândia, o Sobhuza¹³, tinha também umas duzentas e cinquenta mulheres, mas havia uma que era a eleição dele. Mesmo nesse sistema, o amor é universal e manifesta-se. Ele acabou amando alguma, ele vai dizer que ama as outras também, porque o amor é tudo. A gente tem de amar as crianças, até os bois e as galinhas... Então, aquelas mulheres eram um pouco como os bois e as galinhas. Existem outras histórias de príncipes dos países árabes. Outro exemplo é o Taj Mahal. O homem, quando cons-

12 Achivanjila é o nome de uma dinastia de rainhas que se casavam com os reis da dinastia Mataca e Matola, mas não tinham necessariamente um grau de parentesco entre si. Estas dinastias continuam a existir. Paulina Chiziane refere-se a Achivanjila I (Aluzi Apitigombe, nascida em Malawi). Ela foi capturada no Malawi ainda criança juntamente com outras 100 pessoas, e escravizada pelo régulo yao Mataca I (Che Nyambi, reino: 1850-1878/79), provavelmente em inícios dos anos 1870. O rei yao Che Macanjila, de quem Mataca tinha roubado estas 100 pessoas, matou por vingança a primeira mulher deste. Ao contrário do que assume Paulina Chiziane, Benedita Zimba não considera que o rei sentisse um amor especial por Aluzi Apitigombe, mas que foram motivos meramente práticos e estratégicos que levaram Mataca I a transformá-la em rainha e a renomeá-la Achivanjila (Zimba 2005: 229s.).

13 Refere-se a Ngwenyama Sobhuza II (1899-1982), que foi rei da Suazilândia de 1968 a 1982.

truiu aquele palácio tinha muitas mulheres, mas dedicou aquele palácio a uma só. Aquela relação de exclusividade que todos queremos e nem todos conseguimos encontrar. A própria história da humanidade faz esta revelação: que o homem pode ter muitas mulheres, mas ama uma. Só que na nossa cultura o amor é um direito masculino e não feminino. O homem pode amar, mas a mulher não. A mulher tem de amar de acordo com os valores culturais, e daí que amar seja cuidar. Mas o amor é o mesmo.

O seu livro mais recente, *Por quem vibram os tambores do além?*, que escreveu juntamente com o curandeiro Rasta Pita, não foi publicado em Portugal.

Foi interessante. Ninguém comentou o livro até hoje. Regressei do Brasil há uma semana. O livro está a ser recebido maravilhosamente no Brasil. O público brasileiro acha o livro muito interessante. Encontrei curandeiros brasileiros que me confirmaram que o processo de desenvolvimento do curandeirismo é exatamente aquele. Havia pessoas lá de vários países (por exemplo, da Colômbia) que me perguntavam se esse curandeiro não teria disponibilidade para viajar para uma troca de experiências, porque tudo o que ele relata é muito semelhante àquilo que eles têm. E encontrei uma pajé que também tinha lido o livro e me disse: “O meu processo de formação foi assim.”

Mais uma vez, eu tenho sorte, porque faço uma coisa que no primeiro momento todos acham estranha e acham que não se deve publicar, mas vem um mundo de fora que diz que é isso que deve ser escrito. Passou-se também com *Niketche*. Porque a nossa realidade ficou escondida durante muitos anos. O mundo considerado irracional (que, por exemplo, os psiquiatras e psicólogos consideram uma alucinação), afinal tem uma outra explicação. A compreensão deste mundo pode ajudar.

Sim, parece-me que neste campo espiritual e mágico ainda há muita pesquisa por fazer. Também considero que seria muito enriquecedor recolher os mitos das tradições orais em Moçambique, porque as pessoas estão a perder o costume de contar histórias às crianças. Por exemplo, aqueles mitos matriarcais que aparecem em *O alegre canto da perdiz* e em que o mundo originalmente era dominado pelas mulheres, realmente existem ou são invenção sua?

Existem. Eu fui apanhar aquilo na zona mais, mais, mais tradicional. Nas cidades nunca ninguém ouviu falar daquilo. Só conhecem Adão e Eva. Mas este trabalho já começou de certa maneira. Já se publicaram alguns livrinhos, mas tem de continuar. Há mitos extraordinários. Os mitos da

região Sul, por exemplo, já quase desapareceram porque não houve recolha. Para mim, o importante é esta ousadia de provocar e, a partir dali, as pessoas vão perceber que é uma riqueza que precisa de ser explorada.

Referências bibliográficas

Obras da autora

- CHIZIANE, Paulina (1999): *Ventos do apocalipse*. (1ª ed. em Maputo 1993). Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (2000): *O sétimo juramento*. Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (2002): *Niketché: uma história de poligamia*. Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (2003): *Balada de amor ao vento*. (1ª ed. em Maputo 1990). Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (2008): *O alegre canto da perdiz*. Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina / SILVA, Maria do Carmo da (2012): *Na mão de Deus*. Maputo: Carmo Editora.
- CHIZIANE, Paulina / PITA, Rasta (2013): *Por quem vibram os tambores do além*. Maputo: Índico.

Obras citadas

- ABDALLAH, Yohanna Barnaba (1973): *The Yaos: Chiikala cha Wayao*. Londres: Frank Cass.
- JÚNIOR, Bóia Efraime (2013): “Trauma e migração: os traumas psíquicos das crianças soldado”. Em: *Diversitas*, 1, 1, pp. 112-130. <<http://www.revistas.usp.br/diversitas/article/view/58378>> (Consultado em 6 de março de 2015).
- KHOSA, Ungulani Ba Ka (2008): *Os sobreviventes da noite*. Maputo: Texto Editores.
- NEWITT, Malyn (32009 [1995]): *A History of Mozambique*. London: Hurst & Company.
- OWEN, Hilary (2007): *Mother Africa, Father Marx: Women's Writing of Mozambique, 1948-2002*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- ZAMPARONI, Valdemir (2006): “A política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930”. Em: DELGADO, Ignacio G. / ALBERGARIA, Enilce / RIBEIRO, Gilvan / BRUNO, Renato (Orgs.): *Vozes (Além) da África. Tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, pp. 145-175.
- ZIMBA, Benigna (2005): “‘Achivanjila I’ and the Making of the Niassa Slave Routes”. Em: ZIMBA, Benign / ALPERS, Edward A / ISAACMAN, Allen F. (orgs.): *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, Lda., pp. 219-251.

Dicionários da Língua Portuguesa consultados online:

Dicionário da Porto Editora: www.infopedia.pt

Dicionário Priberam: www.priberam.pt/DLPO

Dicionário Aurélio: www.dicionariodoaurelio.com

Dicionário Michaelis: <http://michaelis.uol.com.br>

Autoras e autores

Isabel Azevedo nasceu em Portugal, em 1980. Licenciou-se em Estudos Portugueses pela Universidade do Minho em 2005. Em 2009 ingressou no Departamento de Letras Românicas (Institut für Romanistik) da Universidade de Graz, onde leciona nas áreas de língua, literatura e cultura portuguesas. A sua área de pesquisa centra-se na História Contemporânea de Portugal, concretamente sobre a presença dos desalojados da África Colonial Portuguesa (*retornados*) na literatura e nos média. Em 2013 fundou em Graz o Centro de Língua Portuguesa (CLP), com o apoio do Instituto Camões. No âmbito da comemoração dos 40 anos de Democracia em Portugal, foi curadora de uma exposição, intitulada *40 Jahre Demokratie Portugal: Fado – Fátima – Fußball und darüber hinaus*, a qual pretendeu dar a conhecer a História de Portugal desde a sua fundação, quebrando simultaneamente *clichés* sobre a (auto)imagem que o país foi criando desde a ditadura.

Tobias Brandenberger é Professor Catedrático no Departamento de Letras Românicas na Universidade de Göttingen (Alemanha). Doutor em Filosofia e Letras (Filologia Ibero-românica) pela Universidade de Basileia (Suíça) com uma tese sobre a construção dos papéis de género e do discurso sobre o matrimónio na Idade Média e no Renascimento (*Literatura de matrimonio – Península Ibérica, s. XIV- XVI*). As suas principais áreas de investigação abrangem os *gender studies* literários, as relações culturais ibéricas e suas imagologias, e questões de intermedialidade (literatura e música), tendo focado tanto as literaturas ibéricas da Idade Média e da Primeira Idade Moderna como as dos séculos XIX e XX. Publicações suas em livro são, entre outras: *La muerte de la ficción sentimental. Transformaciones de un género iberorrománico*; *Deseos, juegos, camuflaje: los estudios de género y queer y las literaturas hispánicas de la Edad Media a la Ilustración* (com Henriette Partzsch); *Corpo a corpo. Körper, Geschlecht, Sexualität in der Lusophonie* (com Henry Thorau); *A construção do outro: Espanha e Portugal frente a frente* (com Elisabeth Hasse e Lydia Schmuck); *Dimensiones y desafíos de la zarzuela*.

Eduardo Felizberto Buanaissa nasceu em 1987, na cidade da Beira – Moçambique. Atualmente é docente no Departamento de Filosofia da Universidade Pedagógica de Moçambique (UP) e é formado em Ensino de Filosofia pela mesma Universidade. Fez estudos de pós-graduação em Desenho de Sistemas de Educação pela Universidade de Magdeburg, em convênio com a UP, e é técnico em Africanidades pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. É especialista em estudos habermasianos e se ocupa igualmente sobre a natureza da filosofia em Moçambique, com particular destaque para os trabalhos do filósofo moçambicano Severino Ngoenha. É autor de vários artigos sobre Filosofia da Comunicação e Educação, e é, igualmente, coautor do livro *As ciências sociais e humanas: debate teórico prático em Moçambique* (2014), uma coletânea organizada por Bento Rupia, Stela Duarte e Carlos Mussá. Já participou de congressos e conferências em vários países do mundo, com destaque para Alemanha, Brasil e Moçambique. É membro da Rede Multidisciplinar dos Estudos Africanos, uma rede sediada em Porto Alegre e que reúne cientistas sociais de vários quadrantes do mundo, como EUA, Egito, Gana, Portugal, Moçambique, etc.

Jessica Falconi é investigadora com bolsa de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal junto do CESA/ISEG Lisboa – Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina. É doutorada em Estudos Ibéricos pela Universidade de Nápoles “L’Orientale”, onde exerceu atividade docente, entre 2007 e 2013, na área da língua portuguesa e das literaturas de língua portuguesa. Publicou em Itália a sua tese de doutoramento sobre a poesia da Ilha de Moçambique (2008). É autora de diversos artigos em revistas científicas internacionais e de capítulos de livros sobre as literaturas africanas de língua portuguesa, com enfoque especial para a literatura moçambicana. Em 2013 coeditou o livro de entrevistas com escritores angolanos e moçambicanos *Nação e narrativa pós-colonial II – entrevistas. Angola e Moçambique*. Tem participado em vários projetos de investigação financiados pela FCT de Portugal. É também tradutora para o italiano de obras de ficção e de ensaios de autores brasileiros e portugueses.

Aida Gomes é escritora e socióloga de formação. Trabalhou até 2015 para missões de paz das Nações Unidas, entre outros países, na Libéria, Guiné-Bissau, Angola e Sudão, como Oficial de Assuntos Políticos e Coordenadora do Secretariado do “Darfur-Darfur Diálogo e Conferência”. Antes

trabalhou na Holanda, Moçambique, Suriname e Camboja em diversas Organizações-Não-Governamentais nas áreas de formação de jornalistas, cooperação-desenvolvimento e pesquisa. Publicou em 2011 o romance *Os pretos de Pousaflores* (Lisboa: D. Quixote/Leya). Entre os seus textos publicados encontram-se: “As três Catarinas” na *Revista das Correntes d’Escrita*, Portugal (2011); “História-identidade-e-afro-descendência” em *Buala* (2011); “Fragmented Tales” em *Stories For Trees*, Development Workshop, Luanda, Angola (2002); “The Mozambican Press: a political analysis and a Historical overview (1854-1994)” em *Occasional Papers Series*, Universidade de Nijmegen, Holanda (1996), e “Impressions” em *Revue Noire*, Paris, França (1994). Foi cofundadora e colaboradora do Jornal *DEMOS* em Maputo, Moçambique (1998); da revista literária *Furies Theme* e editora/redatora da revista *ELO* na Holanda (1987-1994).

Kian-Harald Karimi, nascido em Bonn em 1955, é o encarregado da regência de cursos na Universidade Humboldt de Berlim desde o inverno 2013/14. Em 1990 realizou a sua dissertação *Auf der Suche nach dem verlorenen Theater: Das portugiesische Gegenwartsdrama unter der politischen Zensur* (*Em busca do teatro perdido: o drama contemporâneo português sob a censura política*). Concluiu a sua Habilitation em julho de 2000: *Jenseits von altem Gott und 'Neuem Menschen'. Präsenz und Entzug des Göttlichen im Diskurs der spanischen Restaurationsepoche* (*Além do velho Deus e do 'Homem Novo'. Presença e ausência do divino no discurso da época de restauração espanhola*). Desde 2000 tem sido Professor Catedrático Substituto nas Universidades de Leipzig, Bonn, Berlim, Potsdam, Saarbrücken, Heidelberg, Augsburg e Gießen. A sua investigação tem um perfil comparatístico: literaturas francófonas no Maghreb e na África subsaariana; literatura do e em torno do Congo; estudos culturais sobre filologia românica: antropologia, imagologia e epistemologia; revisão da história no romance histórico recente em Espanha, Portugal e América Latina; o lugar metafísico no realismo burguês da França e da Espanha; a literatura como forma complementar da filosofia.

Alva Martínez Teixeira nasceu em A Coruña, em 1982, e é Professora Auxiliar de Literatura e Cultura Brasileira no Departamento de Literaturas Românicas e investigadora integrada no CLEPUL na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, também impartindo docência de literatura brasileira na Université ‘Mohammed V’ de Rabat. Licenciada em Filologia

Portuguesa pela Universidade de Santiago de Compostela, é mestre e doutora em Literatura Brasileira pela Universidade da Coruña (2010), com a tese *A obra literária de Hilda Hilst e a categoria do obsceno* (Doutoramento Europeu e Prémio Extraordinário). Bolseira de investigação da Fundação Calouste Gulbenkian (2011), é autora, entre outras publicações, dos livros *Maktub – Da retórica na ficção de Raduan Nassar* (2006), *A pretensa nostalgia da autoridade – unha interpretación parcelar d'O porco de pé de Vicente Risco* (Prémio 'Ramón Piñeiro' de Ensaio, 2007), *O herói incómodo – utopia e pessimismo no teatro de Hilda Hilst* (2009) e *Nenhum vestígio de impureza – da necessidade estética na ética e na poética de Sophia de Mello Breyner Andresen* (2013). Com o ensaio "A linha de sombra de uma suspeita lição de zoologia", obteve o Prémio Itamaraty – IV Concurso Internacional de Monografias (dedicado à obra de Lygia Fagundes Telles) (2014) do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.

Maria do Carmo Mendes é Professora Auxiliar do *I.L.C.H.* da Universidade do Minho e Diretora da Licenciatura em Estudos Portugueses e Lusófonos. As suas áreas de investigação centram-se em literatura portuguesa moderna e contemporânea, literaturas africanas de línguas portuguesa, cultura clássica, estudos culturais. Entre as suas publicações recentes destacam-se: *Don Juan(ismo). O mito*. Famalicão: Húmus, 2014. "Da Grécia para Portugal". Em: Álvares, Cristina / Sousa, Sérgio / Curado, Ana Lúcia (orgs.): *O imaginário das viagens*. Universidade do Minho: Húmus, 2014, pp. 79-92. "Desmitificações de Don Juan no romance naturalista português". Em: Lourenço, António Apolinário / Santana, Maria Helena / Simões, Maria João (orgs.): *O século do romance*. Universidade de Coimbra: CLP, pp. 453-466. "El detective privado: un personaje inmortal". Em: Martín Escribà, Àlex / Sánchez Zapatero, Javier (orgs.): *La (re)invención del género negro*. Santiago de Compostela: Andavira, 2014, pp. 217-221. "O espírito do lugar: jardins e jardineiros em Agustina Bessa-Luís". Em: Pires, Helena / Mora, Teresa / Azevedo, Ana Francisca de / Bandeira, Miguel Sopas (orgs.): *Jardins - jardineiros – jardinagem*. Universidade do Minho: CECS, 2014, pp. 7-15. "A atualidade de Camões na obra poética de Rui Knopfli". Em: Fraga, Maria do Céu et al. (orgs.): *Camões e os contemporâneos*. Braga: Universidade Católica Portuguesa / CEFH, 2012, pp. 713-720.

Fernando Alberto Torres Moreira, doutor em Cultura Portuguesa, mestre em Literaturas Românicas Modernas e Contemporâneas e licenciado em Línguas e Literaturas Modernas, é Professor Catedrático na área da cultura portuguesa na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal. Orienta as suas pesquisas no âmbito da cultura portuguesa, com particular incidência no século XVIII, sendo vice-diretor do doutoramento e do mestrado em Ciências da Cultura da UTAD, e responsável pelos seminários de história da cultura portuguesa e história da cultura – práticas e representações, entre outros. Autor e editor de vários livros, tem apresentado comunicações em congressos e colóquios internacionais e publicado artigos em revistas nacionais e internacionais a par da orientação de teses de doutoramento e mestrado na área de cultura portuguesa. É responsável pela linha de investigação da área da cultura no Centro de Estudos em Letras, da UTAD, participando no projeto Espaços Culturais na Ficção Africana de Expressão Portuguesa.

Orquídea Ribeiro é doutorada em Ciências Sociais e Humanas – Cultura pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real com a tese intitulada *Lyn' her Way through Fiction: Folklore and Fiction in the Work of Zora Neale Hurston* (2006). Exerce desde julho de 2006 as funções de Professora Auxiliar no Departamento de Letras, Artes e Comunicação da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro em Vila Real, onde leciona unidades curriculares da área científica da cultura – teorias da cultura, multiculturalismo e dinâmicas interculturais, património cultural e espaços e paisagens culturais na ficção africana de língua portuguesa, entre outras. A sua área de investigação centra-se nas culturas africanas de língua portuguesa e inglesa e na cultura afro-americana. Exerce as funções de diretora dos cursos de mestrado e doutoramento em Ciências da Cultura e de diretora do Departamento de Letras, Artes e Comunicação da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

Enrique Rodrigues-Moura é Professor Catedrático no Departamento de Letras Românicas da Universidade de Bamberg, Alemanha, desde 2012. Concluiu o seu Doutoramento (*Doctor europeus*) em Filologia Românica na Universidade Complutense de Madrid (Prémio Extraordinário de Doutoramento) e o seu Pós-Doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), com uma bolsa de investigação da Fundação Calouste Gulbenkian. Trabalhou como Leitor nas Universidades de

Bratislava, Graz e Viena e como Professor Auxiliar nas Universidades de Innsbruck e de Göttingen. Atualmente, também é Professor Catedrático Visitante no Departamento de Letras Românicas da Universidade de Graz (2012-2016). Linhas de pesquisa: literaturas e culturas em castelhano e português dos séculos XVI e XVII; formação das identidades culturais e nacionais na América Latina; relações entre ficção, historiografia e política, assim como entre as narrativas ficcionais e factuais; teoria e prática da crítica textual.

Luciana Moreira Silva é investigadora júnior no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, desde 2009. Atualmente trabalha no projeto INTIMATE - Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe (2014-2019), coordenado por Ana Cristina Santos e financiado pelo European Research Council. Entre outros, foi membro da equipa dos projetos *Poesia da guerra colonial: uma ontologia do 'eu' estilhaçado* (2009-2010) e *Mulheres portuguesas e os movimentos de libertação em África* (2011-2014), coordenados por Margarida Calafate Ribeiro e financiados pela FCT. É aluna do Programa de Doutoramento Human Rights in Contemporary Societies do Centro de Estudos Sociais e do Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra. Entre os seus interesses de investigação encontram-se os estudos culturais, estudos pós-coloniais, estudos feministas, cidadania íntima e sexual, teoria *queer*.

Maurício Salles Vasconcelos nasceu no Rio de Janeiro. Desde 2005 vive em São Paulo, onde desenvolve, como professor livre-docente, pesquisas no campo da literatura comparada em língua portuguesa (USP). É autor dos livros de poesia *Lembrança arranhada* (1980), *Tesouro transparente* (1985), *Sonos curtos* (1992) e *Ocidentes dum sentimental* (1998, uma recriação de “O sentimento dum ocidental”, de Cesário Verde). Escreveu os ensaios *Rimbaud da América e outras iluminações* (2000) e *Espiral terra* (2013), centrado na disseminação da arte de Herberto Helder nas poéticas de língua portuguesa. Romancista e autor de narrativas breves, publicou *Telenovela* (2014), *Moça em blazer xadrez* (2013), *Ela não fuma mais maconha* (2011) e *Stereo* (2002). Sua tradução de *My Life*, de Lyn Hejinian, foi editada no Brasil em 2014. Realizou vídeos sobre Blanchot, Guy Debord e o angolano Ruy Duarte de Carvalho. Atua em performances ao lado da banda de poesia Máquina Mantra.

Doris Wieser é bolsista de pós-doutoramento da Fundação Alexander von Humboldt, no Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina (CEsA) e na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2014-2016). O seu atual projeto de investigação prende-se com as construções políticas e literárias de identidades nacionais em Portugal e Moçambique. É doutora pela Universidade de Göttingen com uma tese sobre o romance policial na América Latina, publicada com o título *Der lateinamerikanische Kriminalroman um die Jahrtausendwende. Typen und Kontexte* (2012). Entre as suas publicações destaca-se ainda *Crímenes y sus autores intelectuales. Entrevistas a escritores del género policial en América Latina y África lusófona* (2010). Desde 2008 é professora auxiliar no departamento de Filologia Românica da Universidade de Göttingen. Trabalhou também como editora de livros de texto para o ensino do espanhol na editora Ernst Klett em Stuttgart (2004-2008). Concluiu o Magister em 2003 em Letras Hispânicas, Lusófonas e Alemãs na Universidade de Heidelberg. Os seus interesses de investigação centram-se nas literaturas de língua portuguesa, na literatura latino-americana, no romance policial (*novela negra*), nos estudos culturais, nos estudos da memória e na construção de identidades.

A "**Biblioteca Luso-Brasileira**" é uma série do Instituto Ibero-Americano na qual são publicadas monografias e coletâneas sobre a literatura, cultura e língua, história, economia e política de Portugal e do Brasil.

Edições anteriores:

27. Christoph Müller/Alexandre Martins/Lara Brück-Pamplona/Anne Begenat-Neuschäfer/Claudius Armbruster (eds.): *Lusophone Konfigurationen. Festschrift für Helmut Siepmann zum 75. Geburtstag*. 2012.
26. Peter W. Schulze/Peter B. Schumann (org.): *Glauber Rocha e as culturas na América Latina*. 2011.
25. Christoph Müller: *Die Arcádia Lusitana. Gescheitertes Experiment oder nachhaltiger Impuls*. 2007.
24. Werner Thielemann (ed.): *Século das Luzes. Portugal e Espanha, o Brasil e a Região do Rio da Prata*. 2006.
23. Horst Nitschack (ed.): *Brasilien im amerikanischen Kontext. Vom Kaiserreich zur Republik: Kultur, Gesellschaft, Politik*. 2005.
22. Ulrike Mühlischlegel (ed.): *Dona Carolina Michaëlis e os estudos de Filologia Portuguesa*. 2004.
21. Werner Thielemann (ed.): *Século das Luzes – Século de Pombal*. 2001.
20. Ligia Chiappini/Berthold Zilly (eds.): *Brasilien, Land der Vergangenheit?* 2000.
19. Eliana de Simone/Henry Thorau (eds.): *Kulturelle Identität im Zeitalter der Mobilität: Zum portugiesischsprachigen Theater der Gegenwart und zur Präsenz zeitgenössischer brasilianischer und portugiesischer Kunst in Deutschland*. 2000.
18. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos de geolinguística do português americano*. 2000.
17. Sybille Große/Klaus Zimmermann (eds.): *O português brasileiro: pesquisas e projetos*. 2000.
16. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos de linguística de texto*. 2000.
15. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos de sociolinguística brasileira e portuguesa*. 2000.
14. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos de gramática portuguesa (III)*. 2000.
13. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos de gramática portuguesa (II)*. 2000.

12. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos de gramática portuguesa (I)*. 2000.
11. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudos sobre o ensino da língua portuguesa*. 1999.
10. Dietrich Briesemeister/Axel Schönberger (eds.): *Von José Saramago, António Lobo Antunes, Fiamma Hasse Pais Brandão und dem Sexameron: ausgewählte Literatur der neunziger Jahre aus Portugal und Brasilien in Einzeldarstellungen*. 1999.
9. Sybille Große: *'Eu me preparei, chamei ele e fomos na praia': Corpusanalysen zum Objekt-pronominagebrauch und zur Präposition nach Verben der Ortsveränderung im brasilianischen Portugiesisch*. 1999.
8. Annette Endruschat/Axel Schönberger (eds.): *Neue Beiträge zur portugiesischen Sprachwissenschaft*. 1999.
7. Eberhard Gärtner/Christine Hundt/Axel Schönberger (eds.): *Estudios de história da língua portuguesa*. 1999.
6. Sybille Große/Klaus Zimmermann (eds.): *"Substandard" e mudança no português do Brasil*. 1998.
5. Dietrich Briesemeister/Axel Schönberger (eds.): *Moderne Mythen in den Literaturen Portugals, Brasiliens und Angolas*. 1998.
4. Dietrich Briesemeister/Axel Schönberger (eds.): *Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven der deutschsprachigen Lusitanistik: Standpunkte und Thesen*. 1998.
3. Andreas Boeckh/Rafael Sevilla (eds.): *Bestandsaufnahme und Perspektiven der deutsch-brasilianischen Beziehungen*. 1997.
2. Dietrich Briesemeister/Sergio Paulo Rouanet (eds.): *Brasilien im Umbruch: Akten des Berliner Brasilien-Kolloquiums vom 20. - 22. September 1996*. 1996.
1. Dietrich Briesemeister/Sergio Paulo Rouanet (eds.): *O Brasil no limiar do século XXI*. 1996.

Mais informação:

<http://www.iai.spk-berlin.de/pt/publicacoes/biblioteca-luso-brasileira.html>



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz